جامعة دمشق
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

تصوّر العالم عند المعتزلة

وأثره في التأسيس لأنطولوجيا عربية – إسلامية.

بحث أُعِدَّ لنيل درجة الماجستير في الفلسفة.

إشراف: أ.د. عبد الحميد الصالح.
إعداد الطالب: لؤي عزيز حريبا.

العام الدراسي
2009-2008

" شكر وتقدير "

إلى أستاذي الفاضل: الأستاذ الدكتور عبد الحميد الصالح.

أزجي عظيم شكري وتقديري اعترافاً بفضله وبأستاذيته، وتقديراً لمّا تكرّم وقدّمه لـــي مـــن عِلمـــه ووقته، ولتكبده عناء ومشقّة متابعة مراحل إنجاز العمل، وإغنائه بملاحظاته القيّمة، واعتزازاً منـــي بإشرافه على هذا البحث.

الإهداء

إلى زياد وآدم

أملاً في أن أُثير فيهما فضول المعرفة.

فهرس المحتويات

المقدمة:

البحث في الوجود، تساؤل إنساني أصيل، نشأ منذ أن وعى الإنسان أنـــه موجــود، وأن صفة الوجود صفة مشتركة بينه وبين موجودات العالم الأخرى، إلا أنه أدرك منذ البداية أن له ميزة على هذه الموجودات، وأنه غيرها، رغم اشتراكه معها في الوجود. فهو الوحيد الذي يمتلك الوعي، وهو الوحيد الذي يؤرقه سؤال الوجود وتقع على عاتقه مسؤولية تفـسيره. ومــذّ ذاك الوقت قُدم الكثير من التفسيرات والأنساق الفلسفية التي تحاول حلّ هذه المعضلة، إذ لا تخلــو حضارة أمة من الأمم من إجابة عن الأسئلة الوجودية التي يثيرها وجود العالم.

من هنا كان الدافع إلى البحث هو الكشف عن المحاولات العقلية الفلسفية التي وجدت في الحضارة العربية لتفسير العالم، وتقديم صورة عنه تنسجم مع ظرفها التاريخي، ومع الأفكــار الأخرى التي تشكّلت في مجرى الوعي الجمعي، بتأثير من القرآن الكــريم واحتكــاك العــرب بحضارات أخرى، مُضافاً إليها ما أبدعه الفلاسفة العرب أنفسهم من أفكار كان لها الدور فـــي إضفاء صفة الخصوصية على تصوّرهم للعالم، والكشف عن هذه الخصوصية بتأكيد المــسائل التي جاءت كإبداع لهم في هذا المجال، فمشكلة العالم، من أهم الموضوعات التي عالجها الفكر العربي الإسلامي منذ بداياته الكلاميّة، وتحديد موقف من هذه المشكلة يمثّل الغاية الأساسية لأيّ عمل فلسفي، على اعتبار أن الفلسفة بذاتها نظرة إلى الله والعالم والإنسان، ولأن أيّة حــضارة لابد أن تمتلك تصوراً معيناً عن العالم يخصها دون غيرها، فقد توجه تفكيــر المتكلمـــين ثــم الفلاسفة إلى الكون والطبيعة وعلاقتهما بالخالق، وأصبحت علاقة الله بالعالم – بضمنه الإنسان– قاسماً مشتركاً بين الفلاسفة والمتكلمين على الرغم من التباين في معالجة هذه المشكلة.

حاولنا في البحث الاعتماد على المصادر الاعتزاليّة المباشرة بقدر المادة المتاحة في هذه المصادر، وخصوصاً كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض لأبن متّويه، كونه يختص في موضوع البحث، وهو من الكتب المتأخرة للمعتزلـــة، ممـــا جعلـــه جامعـــاً لآراء المتقـــدمين والمتأخرين منهم، إضافة الى الاعتماد على المصادر القديمة عموماً بسبب قربها الزمني مـــن

الفكر الاعتزالي، فهناك من مؤلفيها من كان معاصراً للمعتزلة، ومنهم من كان معتزلياً، وفي مقدمتها كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري، وذلك بسبب الشهادات الكثيرة في المصادر التاريخية والدراسات المعاصرة؛ للكتاب من نزوعه إلى تصوير الواقع بشكل موضوعي، بعيداً عن اختلافه الفكري معهم، حيث عكس لنا هذا الكتاب آراء المعتزلة بشكل منطقي قياساً بمؤرخين آخرين، وإمعاناً في الدقة والأمانة العلمية اعتمدنا على مقارنة آرائه بآراء الشهرستاني في كتاب المِلل والنِحل الذي قدم بدوره آراءً جديرة بالتقدير من حيث نظرته الموضوعية التي ساعدت في تفسير الكثير من آراء وأفكار المعتزلة، إضافة إلى العديد من المصادر التراثية الأخرى، كذلك اعتمدنا على العديد من الدراسات المعاصرة التي تشكل رافداً مهماً ومساعداً لفهم بعض النقاط الغامضة في مذهب المعتزلة، التي تستغلق مراميها على الذهن خلال القراءة الأولى، إلا أن هذه المصادر لم تتناول مسألة الوجود بشكل مفصّل، والأغلب منها اهتم بالسرد التاريخي مكتفياً بذكر فرق المعتزلة وملخص آرائهم، ورغم ذلك كان لهذه الدراسات فضلٌ كبيرٌ في الوقت التي نُشرت فيه بسبب الغياب شبه المطلق للمصادر الاعتزالية قبل منتصف القرن الماضي، وإن كان بعضٌ منها يميل إلى تحليل الفكر الاعتزالي إلا أن الكثير منها كان غرضه إبراز تبعية المعتزلة وفلاسفة الإسلام كافةً إلى الفكر الفلسفي اليوناني، حيث ركزت أغلب هذه الدراسات على البحث في مصادر التفكير الاعتزالي، أكثر من التركيز على البحث في فكر المعتزلة نفسه.

استخدمنا في البحث منهجاً تحليلياً يركز على فهم النص الاعتزالي ضمن السياق التاريخي التطوري الذي نشأ فيه، إذ إن الفكر الاعتزالي امتد على مدى قرنين من الزمن، ومرّ بأطوار متعددة، لذا فإن البحث الجاد يقتضي الشمولية والكلية، أو النظرة التكاملية في النظر إلى مسألة الوجود من خلال المنظور الفلسفي الكلّي للمعتزلة، تحاشياً للوقوع في خطأ النظرة التجزيئية إذا ما نظرنا إلى أفكارهم خارج الإطار الزمني الذي نبتت وازدهرت فيه هذه الأفكار. فكان لابد من مراعاة الأسبقيّة الزمنية عند عرض الفكرة، ثم التنويه إلى التطور الذي لحق بها

وصولاً إلى نضجها الكامل لتكون لُبنةً تضاف إلى الصرح الفكري الذي أنشأه المعتزلة، وهذا ما جعل استخدام المنهج التاريخي ضرورة لا بد منها. إضافة إلى الاعتماد على الاستنتاج والمنهج المقارن للكشف عن الأثر الذي أحدثه المعتزلة في الفكر الفلسفي اللاحق عليهم.

وهنا لابد من الإشارة إلى الصعوبات والعوائق التي واجهتنا أثناء إنجاز البحث، أهمها ما يتعلق بالنصوص الاعتزالية، حيث نجد تداخلاً بين الموضوعات التي طرحتها المعتزلة، مما جعل ملاحقة الأفكار المتعلقة بالجانب الانطولوجي عملاً ليس باليسير، إضافة إلى أن فكر الاعتزال مرّ بأطوار مختلفة، وضمّ اتجاهات ومواقف متباينة من المشكلات التي عالجها، وأغلب الدراسات التي عالجت فكرهم ركّزت على هذه الاختلافات، والصعوبة هنا تأتي من تركيز البحث على المتشابه الذي يسمح لنا بتكوين نظرية متكاملة عن الوجود تختص بها المعتزلة، دون الوقوع في خطأ إجتزاء الأقوال وإخراجها من سياقها لتناسب المطلوب، صعوبة أخرى تتعلق بالحصول على المصادر نفسها، حيث إن أغلب الكتب التراثية هي طبعات نافذة، لا يتوفر بعضها حتى في المكتبات العامة.

رأينا أن الدخول في مشكلة تصور العالم عند المعتزلة؛ دون الرجوع إلى تاريخ هذا المفهوم من خلال الاتجاهات الفكرية التي كانت سائدة في عصر ظهورهم؛ لا يوفر الدراسة العلمية لهذه الفلسفة، حيث أن الفلسفة في أساسها فاعلية اتصال وتجاوز، كما أن الدخول المباشر في الأفكار الفلسفية يعطي نظريات غامضة تفتقر إلى الأسس والدوافع التي شقّ عن طريقها المعتزلة سبيلهم إلى فلسفة الوجود، ولهذا الغرض قمنا باستعراض وجيز لأهم النظريات التي يمكن أن يكون لها دور في تشكيل وعي المعتزلة، وأهم هذه الاتجاهات: الفكر الشرقي القديم من حيث امتداده في الكثير من الفلسفات التي كانت تستوطن منطقة بلاد الرافدين– مهد الفكر المعتزلي–، ثم مفهوم الوجود في الفكر اليوناني الذي شكّل بناؤه النظري المتماسك –والمختلف عن النظرات الأسطورية– إغراءً لكل فكرٍ عقلي يمكن أن ينشأ في مجال تأثيره، ثم حاولنا استقصاء الأفكار التي وجدت في البيئة العربية قبل الإسلام فيما يتعلق بموضوع الوجود، لتبّيان

أثرها المحتمل في الفكر الاعتزالي، على اعتبار أن فكر المعتزلة هو فكر نشأ في ارتباطات حيّة مع واقعه المعاش، ثم تصوّر العالم في القرآن الكريم على اعتبار أن الفلسفة الاعتزالية نشأت في البيئة الإسلامية، وبالتالي كان لا بد لها من مراعاة النص القرآني، إضافة إلى إن نشأة الاعتزال كفرقة كلامية في مرحلتها الأولى كان لها صلة مباشرة. بالإسلام وطريقة فهمه للواقع.

تأتي أهمية البحث في تصوّر المعتزلة للعالم، من أنهم ركزوا على البحث الشامل في الوجود من الناحيتين الانطولوجي والمعرفية، من خلال المسألة المركزية في فلسفتهم، وهي العلاقة بين الله والعالم، والبحث في هذه المسألة فرضته طبيعة العصر الذي تبلورت فيه أفكار المعتزلة، حيث فُرض عليهم الالتزام بالفكر الديني، لذا لم ترتقِ أفكارهم إلى القول بالتكوّن الذاتي للوجود، وهذا الأمر طبع الفلسفة العربية الإسلامية برمتها، حتى أُلصقت بها تهمة التوفيق من قِبل المناصرين للتراث، وتهمة التلفيق من قِبل خصومه، وهذه التهمة لا تراعي النظرة الواقعية التي تقتضي ربط الفكر بعصره، لذا نرى أن فكرهم في الوجود يدور أساساً حول هذه المسألة ويقودهم هذا أحياناً إلى التداخل الواضح بين الله والعالم وخصوصاً في مسألة العدم الذي يأتي كواسطة بين الخالق والموجودات المخلوقة.

لتصوّر العالم عند المعتزلة مستويان: الأول ميتافيزيقي يتناول العلاقة بين الله والعالم، من خلال أصل التوحيد، حيث جعلوا من توحيد الله وإثبات المفارقة بينه وبين العالم، الأساس الذي بنوا عليه موقفهم، مما وضعهم أمام العديد من الأسئلة التي كان لها الأثر الأكبر في توجيه الفكر العربي الإسلامي، ومنها مثلاً: هل العالم أزلي أم مخلوق؟ وهل يحكمه قانون السببية أم يخضع لتدخل المشيئة الإلهية؟ هل ثمّة علاقة مباشرة بين الله والعالم؟ وإذا وجدت فما حدود هذه العلاقة؟ وما طبيعتها؟

أدى النظر في هذه المسائل ومحاولة الإجابة عليها، إلى اتجاهات متباينة بين الفرق الكلامية المتعددة، تنطلق في معظمها من الفصل بين الله والعالم، انطلاقاً من تأكيدهم على عدم

وجود أي مشابهة بين الله ومخلوقاته "ليس كمثله شيء". وقد دفعهم تصورهم للألوهية من خلال أصل التوحيد إلى القول بالخلق من المعدوم، مع افتراض شيئية المعدوم.

أما المستوى الثاني فهو المستوى الفيزيقي الذي يشرح مفهوم العالم على اعتبار أنه كل ما سوى الله من الموجودات، فيركز على فكرة الطبيعة، والعلاقات والقوانين السببية التي تحكمها، وانطلاقاً من ذلك أكدوا على وحدة الوجود المادية، من خلال قولهم إن الجواهر من مصدر واحد، ومن طبيعة واحدة، وارتباطاً بهذه الوحدة أتى بحثهم في مسائل تتعلق بشكل هذا الجوهر، وحركته، وتحيزه، ومساحته، وكيفية ارتباطه لتشكيل الأجسام المادية، ثم بحثوا مسألة الاختلافات بين هذه الأجسام ذات المصدر الواحد من خلال فكرة الأعراض، وأنواعها، وصفاتها، وعدم إمكانية تعري الجوهر عن الأعراض، وبذلك مثّلت المعتزلة أول بناءٍ نظري للفكر العربي- الإسلامي، تميّز بالبحث العقلي في أسباب الوجود انطلاقاً من الوجود نفسه. وقد دفعهم ذلك إلى القول بنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، التي ظهرت على يد العلاف، وتنوعت المواقف منها عند من أتى بعده، واستكمالاً لنظرية العلاف الذرية، جاء الكعبي ليبحث في المكان الذي توجد فيه هذه الذرات، فأتى بحثه في طبيعة المكان، وما ينتج عن ذلك من أبحاث في الحركة، و الأعراض وعلاقتها بالأجسام، ومسألة السببية التي بلغت ذروتها في مذهب الطبائع، والتي أثارت أسئلة كبيرة مثل: هل العالم مستقل بحدّ ذاته وفقاً لقوانين ذاتية؟ أم مرتبط بفاعل أحدثه؟ وما هي زمنية هذا الإحداث؟ هذه البحوث بمجملها عكست نظرة المعتزلة إلى الوجود. هذا البحث الذي انطلق أساسا من محاولتهم للتوفيق بين النظر العقلي وبين التوحيد الإسلامي في المرحلة الأولى، حتى اتخذ عند المتطرفين منهم شكل البحث النظري الخالص. وبهذا يمكن النظر إلى الرؤية الاعتزالية للعالم على أنها محاولة أولى تكشف عن تجاوز المشاهدة الحسية إلى التحليل العقلي، فهل يمكن للفكر الاعتزالي، إذا ما استُعيد على مستوى المنهج، أن يضعنا على الطريق الانطولوجي؟ الذي يرفع الوعي العربي

من المحسوس والجزئي إلى النظر المتقدم، ومن ثم السير بطريق معكـوس مـن الكـل إلـى الأجزاء.

إن دراسة أفكار المعتزلة توضح لنا بشكل جليّ أنهم أقاموا منظومةً فكريةً ترتبط ارتباطاً مباشراً بالظروف السياسية والاجتماعية التي مرّ بها المجتمع العربي الإسلامي، ومن هنا تـأتي أهمية دراسة فكر الاعتزال كجزءٍ لا يتجزأ من كيان الفكر الإسلامي انطلاقاً من الجديد الـذي حققه هذا المذهب في الفكر الفلسفي الإسلامي، فبعد أن كان الاتجاه السائد في التفكير يؤكد على تغييّب أهمية العقل، فإن المعتزلة أعطت هذا العقل السيادة في الفكر، فكانت هذه النقطـة هـي البداية والأساس الذي بنى عليه المعتزلة فكرهم الانطولوجي. لذا يحاول البحث تتبع خطـوات محاولة تفسير الوجود انطلاقا من الأساس الأول الذي وجد عند المعتزلـة ثـم تـسلمها مـنهم الفلاسفة، في المشرق والمغرب، ومحاولة البحث عن الأسس المشتركة بين النظرة الفلسفية إلى الوجود والنظرة الكلامية كما تجسدت عند المعتزلة، وإلى أي مدى استفادت الفلسفة من الرؤية الاعتزالية في بناء مفاهيم أساسية، كان لها دور كبير في الفلسفة العربية الإسـلامية، كمفهـوم الممكن والواجب ومفهوم السببية؟ وهل نستطيع أن نقوم ببناء انطولوجيـا عربيـة معاصـرة تستوعب معطيات العصر ومتغيراته بالانطلاق من الماضي؟ وطالما وجدت عـدة تـصورات للعالم في الحضارة العربية، فأيٌ منها يصلح لأن يكون الأساس الذي نبنـي عليـه تـصورنا المعاصر للعالم؟ وما الذي يجعل احد هذه التصورات أكثر قيمة من التصورات الأخرى؟

وبهذا يكون البحث جزءاً من مشروع دفع مكونات الثقافة العربية الإسلامية في اتجاه فتح الطريق إلى انطولوجيا عربية إسلامية تحول التاريخ من مجرد أحداث متراكمة إلى خـصائص واضحة.

الفصل الأول

البحث في تاريخ مفهوم الوجود وأثره في عقلانية المعتزلة

الفصل الأول

البحث في تاريخ مفهوم الوجود وأثره في عقلانية المعتزلة

أولاً- البحث في تاريخ مفهوم الوجود:

5- مفهوم الوجود في الفكر الشرقي القديم.

6- مفهوم الوجود في الفلسفة اليونانية.

7- مفهوم الوجود في الفكر العربي قبل الإسلام.

8- مفهوم الوجود في القرآن الكريم.

ثانياً- النزعة العقلية عند المعتزلة وأثرها على تصوّرهم للعالم.

6- مفهوم العالم لغةً واصطلاحاً.

7- النزعة العقلية عند المعتزلة.

8- النزعة العقلية عند المعتزلة وصلتها بالفلسفة اليونانية.

9- النزعة العقلية عند المعتزلة من خلال أصل التوحيد.

10- المفارقة والثنائية: (ماهية المتناهي وماهية اللامتناهي).

أولاً– البحث في تاريخ مفهوم الوجود:

1– مفهوم الوجود في الفكر الشرقي القديم:

شغلت قضية الوجود الإنسان منذ نشأته الأولى، وقد حاول التعرف على طبيعة وظواهر الكون الذي يعيش فيه، ولاسيما تلك التي تتعلق بحياته بشكل مباشر، ولكن لم يتخذ التفكير في الكون وظواهره شكلاً منظماً إلا بعد تجاوز المرحلة الأسطورية وانشغالها بالكون وخلقه ونشأته ،وظهور علم الفلك الذي اتخذ عند بعض الشعوب شكل معرفة منظمة، وإن لم تكن علمية، إلا أنها ساعدته في الوصول إلى وضع تقاويم تتسم بدرجةٍ عاليةٍ من الدقة، لاعتمادها على الملاحظة الدقيقة، كما ساعدته على التنبؤ بالأحداث الفلكية، ولابد من التأكيد على كون "الأفكار والآراء والتصورات المتعلقة بالكون عند البدائيين جزءاً من النمط الثقافي والأيديولوجي، وتعبيراً عن موقف هذه الشعوب إزاء القوى والظواهر التي تتدخل بشكل مباشر في حياتهم وتؤثر فيها، وهذا معناه أنه لابد للباحث من أن ينظر إلى الكوزمولوجيا البدائية على أنها نسق إنساني وليس على أنها علم طبيعي، كما هي الحال عند المجتمعات المتقدمة"(1)*. وعلى الرغم من أن كثيراً من الباحثين في دراسة تاريخ الأفكار، والمتخصصين بتتبع نشأة الظاهرة الفكرية عند الشعوب القديمة يؤكدون " إنه ليس ثمة اختلافات جوهرية بين المبادئ المنطقية التي تحكم تفكير الرجل البدائي، وتلك التي تحكم تفكير الرجل الحديث، وإن الاختلاف بين نمطي التفكير هو اختلاف في الدرجة وليس اختلافاً في النوع"(2)، إلا أنه مهما قيل عن

---

(1) أبو زيد، أحمد: نظرة البدائيين إلى الكون، عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الثالث، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت،1970 ، ص 64.

* هنا لا نوافق الباحث في تسميته الشعوب القديمة باسم البدائيين، حتى لو كان الفكر الذي قدموه فكراً أسطورياً، ذلك أن الأسطورة هي فلسفة ذلك الزمان.

(2) المرجع السابق: ص47.

تخلّف فكر الإنسان القديم وأنه يمثل مرحلة الطفولة العقلية، وأنه يحتفظ بنفس المخاوف التـــي توجد لدى الطفل إزاء المجهول، وكذلك حب الطفل للقصص والأساطير، واستعداده لتقبـــل أي تفسير للأشياء حتى إن كان خاطئاً ومحالاً، فإن الذي لاشك فيه هو أن "البدائي كان يرغب دائماً في التعرّف على الأشياء وأصولها، وهذه الرغبة أصيلة في الإنسان من حيث هو إنسان، وهي التي تثير فيه حُبّ التساؤل أو حُبّ الاستطلاع الذي يعتبر – فيما يتعلق بالإنسان البدائي – أصل المثيولوجيا"(1).

بالرغم من النزعة الأصيلة عند الإنسان للتعرّف على عالمه المحيط، ومحاولته تفسير نشأة هذا العالم باستخدام قواه التأمليّة، التي قادته في كثير من المحاولات إلى كل أنواع الخطـــأ والخلط بين الأشياء، بحيث تظهر نظرياته في آخر الأمر ضعيفة واهنة وخيالية وفيها طفولـــة وفجاجة، فالمهم هنا هو أن الظواهر الكونيّة المختلفة أفلحت في أن تثير كثيراً من التساؤلات في ذهن هذا الإنسان، وبخاصة فيما يتعلق بعلّة هذه الظواهر التي دفعته إلى التفكيـــر فـــي أصـــل الكون، وعلة وجوده. وقد قاده البحث عن أصل الكون وعلّته إلى مواقف مختلفة ومتـــضاربة، فهو أحياناً يرى العلّة فيما وراء الطبيعة، وأحياناً أخرى يراها في الطبيعة نفـــسها، ولعـــل أول وأهم عنصر مشترك بين التصورات القديمة المختلفة والمتنوعة عن خلق الكون، هو الاعتقـــاد بشكل أو بآخر بوجود كائنٍ أسمى، أو عدد من الكائنات العليا صدر عنها الكون نتيجـــة لفعـــل إرادي هادف في الأغلب، وقد يتّخذ هذا الكائن صورة الإله في بعض الأحيان، أو شكل إحـــدى القوى الأساسية التي تؤدي دوراً هاماً في حياة الناس والمجتمع في أحيـــان أخـــرى. وقـــد أدى الإيمان بوجود علّة خالقة، أو مجموعة عِلل تتحكم في سير الطبيعة والعالم بشكل إرادي، إلـــى نشوء البذور الأولى للمعتقدات الدينية، حيث كان موقف القدماء من الكون ونظرتهم إليه من أهم موضوعات دياناتهم، أو ما يمكن تسميته بوجه عام الفلـــسفة البدائيـــة، وذلـــك إذا اعتبرنـــا أن

---

(1) المرجع السابق: ص 48.

المقصود بالفلسفة البدائية هنا: "مجموع الآراء والأفكار والمعتقدات التي تسود في المجتمع البدائي بوجه عام، سواء في ذلك المعتقدات والأفكار الخاصة بما هو كائن وقائم بالفعل، أو تلك التي تدور حول ما يجب أن يكون، فمن هذه الناحية؛ وبهذا المعنى يمكننا القول أن للرجل البدائي فلسفة خاصة به، تمثل وجهة نظره في نفسه وفي العالم الذي يحيط به"(1). وقد تجلّت هذه النظرة على هيئة معتقدات دينية اختلفت في جوانب، وتشابهت في جوانب أخرى. فنحن لا يمكننا مثلاً معرفة الفكر الشرقي بمنأى عن الجانب الديني فيه، إذ فسّر الشرقي القديم الكون والحياة والقيم على أساس ديني، " ففكرة بدء الخلق في الشرق تستمد عناصرها من الدين أكثر مما تستمدها من الفلسفة، وإن شئت فقل أن الدين والفلسفة شيء واحد، ولهذا لم يعرف التاريخ نظرية فلسفية في الشرق القديم مستقلة عن الدين"(2). وأمم الشرق هي أول من برزت لديها العقيدة الدينية، كظاهرة اجتماعية تحاول عن طريقها إثارة الصلة بين الكون والإنسان، وأثرت في ذلك على سير الحضارات البشرية شرقيها وغربيها معاً.

ارتبط ظهور التفكير المنظم في الوجود في بلاد بابل بالخطوات الأولى لظهور العلوم الطبيعية من جهة؛ وبالأسطورة من جهة ثانية "فقد جسدت الأسطورة المحاولات الأولية للإنسان لفهم الظاهرات الطبيعية، مما قاد سكان بلاد مابين النهرين إلى تخطي تخوم الأسطورة إلى عالم الفكر الفلسفي، حيث تحولت الأساطير تدريجياً إلى معتقدات فكرية فلسفية عن أصل العالم وارتقائه، وتحولت النجوم مثلاً من قوى خرافية هائلة تخلق العالم وتسيره وتؤثر في مصائر الأفراد والمجتمعات، إلى وسائل تعين الناس في عملية حساب الزمن، وفي التنبؤات الفلكية "(3).

---

(1) المرجع السابق، ص43.

(2) المغربي، علي عبد الفتاح: الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996، ص5، ضمن المقدمة.

(3) الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الأول الفلسفة القديمة، مطبعة ابن حيان، دمشق، 1968، ص 70.

ومن الملاحظ أننا لا نجد في الأساطير القديمة أثراً لفكرة الخلق من عدم، مما يدل على أن هذه الفكرة لم تكن معروفة، وأنّ ظهورها ارتبط بتطورات استجدت على حياة تلك الشعوب، ويـدل في الوقت نفسه على نمو الفكر العقلي نحو المزيد من التجريد، فسكان العراق القـدماء عنـدما حاولوا إزالة الغموض الذي يكتنف أصل الكون، بنوا تأملاتهم على أساس ملاحظات تجريبيـة، من خلال معرفتهم بالطريقة التي تتكون فيها مساحات جديدة من الأرض في بلادهم، فـأرض العراق نشأت على مرّ آلاف السنين من الطمي الذي يُلقي به نهرا دجلة والفرات في مصبهما. وما تزال هذه العملية جارية، والأرض تمتد ببطء في الخليج العربي، فصاغوا تلك المعـارف التجريبية في أسطورة توضح نظرتهم إلى أصل تشكّل الكون، وتشترك فيهـا كـل العناصـر الطبيعية؛ المياه العذبة والمياه المالحة والسحاب والطمي، التي تساهم في هذه العملية من خلال الأسطورة البابلية (أنيوما ايليش)[1]، وتمثل هذه الأسطورة وصفاً لأبكر مرحلة مـن مراحـل الكون.

وبالانتقال إلى الحضارة المصرية نجد أن الأمر لا يختلف كثيراً، حيـث اتجـه فكـر المصري القديم إلى بناء تأملاته بما ينسجم مع ملاحظته وتجربته الذاتيتين "فالتقدم الذي يلفـت النظر في محاولة المصري المبكرة جداً، ربط عملية الخلق بعمليات فكرية ولفظية وتجريديـة، بدلاً من العمل الجسماني البسيط، وحتى هذه الفلسفة العليا وضعت في شكل صوري، منبثق عن تجربة المصري للحياة"[2]، فعند المصريين والبابليين كان هناك الماء، ومنه ظهـرت الآلهـة الخالقة ومنه صنعت الأرض والسماء "ولكنهم بالتأكيد لا ينظرون إلى قصة الخليقة كما ننظـر نحن إلى نظرية علمية مبرهنة، بل مجرد سرد يرضي العقل عن صيرورة العالم، لأنهـم لـم

(1) المرجع السابق، ص 96-97.

(2) المرجع السابق ، ص 49-50.

يفكروا في إجابة معينة، بل انكشفت لهم الإجابة من خلال تجربتهم مع الطبيعـــة"[1]. ويمكـــن القول إذاً إنّ الفكر القديم يضع المادة الأولى أولاً، ومنها توجد الآلهة (مع المصريين والبابليين)، ثم بعد ذلك اعتبرت المادة والله معاً في الوجود، وليس أحدهما قبل الآخر (في التـــوراة)، ثـــم أصبح الله يتقدم المخلوقات (مع بعض لاهوتيي الأديان السماوية الثلاثة)، فحتى الدين الأول من الأديان السماوية كنا ما نزال نرى "الاعتراف بالمادة الأولى مع اختلاف التسمية بينهـــا وبـــين الأسطورة، حيث لم يستطع الفكر بشكل عام أن يتجاوز الأفكار المتعلقة بالمادة المحسوسة، إلى الأفكار المتعلقة بالعدم المطلق (اللاوجود) كونها لا تُحسّ ولا تُعقّل"[2]، وهذا الموقـــف نـــراه يتكرر مرة أخرى في الديانة المسيحية، حيث لا توجد إشارةٌ واضحةٌ حول ما إذا كـــان العـــالم وفق قصة الخلق المسيحية، قد خُلق بوساطة الكلمة الأزلية أو في زمان لاحق، أو صـــنع مـــن مادة، أو إبداع من لا شيء.

بالنتيجة نرى أنّ الفكر الشرقي نجح في إثارة المشكلة، حتى لو لم يتوصل إلـــى بنـــاء مذاهب نظرية متماسكة حول الموضوعات المطروحة، فقد كانت طرق معالجة الموضوع تأخذ غالباً أشكالاً أسطوريّة، مع التأكيد على أن الأسطورة متميزة عن الخرافة، فالأسطورة ليـــست سوى فلسفة ذلك الزمان، وقد عالجت كلّ المشكلات التي عالجتها الفلسفة فيما بعد، وكانت هذه التصوّرات من أهم العوامل التي حفّزت الفكر في المراحل اللاحقة لمعالجة المشكلة، مفتتحـــةً بذلك نمطاً مختلفاً من التفكير.

---

(1) المرجع السابق ، ص 24.

(2) البندر، رشيد: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ، بيروت، 1994، ص 79.

2- مفهوم الوجود في الفلسفة اليونانية:

بما أن التساؤل عن الكون وجِد مذ وعى الإنسان وجوده في أقدم الحضارات، فإن من الصعب أن نحدد بداية زمنية لنمط التفكير الفلسفي في مشكلة الوجود، فعند دراسة تاريخ الإنسان، غالباً ما تفوتنا بدايات الأمور العادية، وغالباً ما يعود تاريخ أفول المعتقدات الخرافية إلى اليوم الذي "وضع فيه الحكماء الأوائل النظّام الإنساني موضع النقاش، وسعوا إلى تعريفه في ذاته، وإلى ترجمته في صيغ تكون في متناول الفكر، وإلى تطبيق قواعد العدد والقياس عليه"(1)، فليس لتاريخ التفكير الفلسفي نقطة انطلاق معروفة، لأن التفكير الفلسفي لم يكن في يوم من الأيام وقفاً على قوم دون قوم، أو على شعب دون شعب، ولو أننا أطلقنا لفظ الفلسفة على أيّة حكمة إنسانية، أو أيّة صورة يكوّنها الإنسان لنفسه عن العالم، أو أيّ وعي بشري يحصّله الإنسان عن الواقع، لكان في وسعنا أن نقول: "إن التفكير الفلسفي حق إنساني لا شأن له بخطوط الطول والعرض، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون"(2)، ومع ذلك إذا كان ظهور الفلسفة في اليونان يدلّ على بدايات معرفة من نمطٍ مختلفٍ، فإنّنا نستطيع أن نحدد تاريخ نشوء الفكر اليوناني ومكانه، وتحديد حالته المدنية، وخصوصاً وأن الروابط وثيقة جداً بين نوعين من الظاهرات؛ هما ظهور المدنية ونشوء الفلسفة، الأمر الذي لا يمكن معه إلا أن "يظهر الفكر العقلاني متضاماً مع أصوله في البنى الاجتماعية والعقلية الخاصة بالمدنية اليونانية"(3).

يؤكد مؤرخو العلوم الطبيعية، أن العلوم اليونانية هي الصورة المنظمة للعلوم التي سبقتها، وأن العلماء الحقيقيين ليسوا من يكتشفون أشياء كثيرة، لكنهم من يؤلفون المعارف في نظامٍ تقوم وحدته على ارتباط عناصره ارتباطاً داخليا يتلاءم مع المقتضيات العقلية، وإذا كان اليونانيون لم

---

(1) فرنان، جان بيار: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص 118.

(2) Gusdorf: Traite de metaphysique, Colin, Paris, 1956, p7

(3) فرنان، جان بيار: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 117.

يتلقوا من الشرقيين فلسفة متكاملة، ولا أيّة معارف منظّمة على شكل علوم مضبوطة، فـذلك لا يعني أنهم لم يتلقوا من الشرقيين، مواد كدستها التجربة الطويلة، والتأمل العميـق فـي بعـض مظاهر الوجود، والمتضمنة بعض المحاولات، أو الخطوط العريضة لتفسير الكون.

في بداية القرن السادس قبل الميلاد في مَلَطْيَة الأيونية، دشن رجـال مثـل طـاليس، وأناكسيماندر، وانكسيمان، نموذجاً جديداً من التفكير يتعلق بالطبيعة وتفسيرها، وقـدموا عنهـا لوحة إجمالية؛ أيّ نظرية، فهم "يقترحون بالنسبة لأصل العالم وتكوينه والظاهرات المناخيـة، تفسيرات مجردة من كل تخيّل مسرحي لنسب الآلهة ونشأة الكون القديمين ... ولم يعـد ثمّـة عناصر خارقة للطبيعة، كانت مغامراتها وصراعاتها ومآثرها تكوّن نسيج أساطير التكوين "[(1)].

نظر اليونانيون إلى الوجود ومظاهره المختلفة، وما يطرأ عليه مـن مظـاهر التبـدل وضروب التغير، بدافع من طلب المعرفة، وذلك بالاستعانة بالتراث الفكري الذي تناهى إلـيهم من أمم الشرق، متحررين من قيود الحياة العملية، ومقتضيات الحياة الدينية، فكانـت آراؤهـم الفلسفية المفسِّرة والمعلِّلة لمظاهر الوجود المختلفة، تشكّل مرحلة أعلـى وأعمـق للمعـارف الشرقية. انحصر الوجود عند فلاسفة اليونان الأوائل في نطاق العالم المادي، وكان السؤال عن الوجود هو السؤال عن ماهية العالم الطبيعي، وكشف علّته، وفهم نظامه، لذلك توجّه البحث إلى طبيعة العالم المادي الذي حولهم، فـ "قدموا تبريرات علمية بسيطة ممثلة في عِلَلٍ مادية عـن هذا العالم المادي الذي حولهم، لذلك لو شئنا تصنيفاً لمقالهم هذا فإننا نعلنه شـكلاً لإرهاصـات علمية بدائية وليس نظريات فلسفية"[(2)].

---

(1) المرجع سابق، ص 91-92.

(2) الضوى، محمد توفيق: دراسات في الميتافيزيقا، دار الثقافة العلمية، د.ن، د.ت، ص 66.

ويمكن حصر مواقف الفلاسفة اليونان من الوجود في الاتجاهات التالية[1]:

1- الاتجاه الواحِدي الذي تبنّى وحدة مادة الكون، مفسِّراً بذلك وجود الأشياء وتباينها.

2- الاتجاه الرياضي الصوري، واعتماده العدد أصلاً في فلسفة تعتمد الحياة كلاً وجزءاً.

3- الاتجاه الوجودي الذي حاول الأخذ بوحدة كونية معينة أشاد عليها بناء العالم ونظامه.

4- الاتجاه نحو التوفيق، أو الجمع بين التعدّد والكثرة، وبين التغير والثبات.

5- الاتجاه الآلي أو عالم الذرة وفلسفتها، وهو انعطاف علمي بحت، ارتسمت معالمه في آراء الذريين وأنصارهم.

في الاتجاه الواحِدي تميّز ولأول مرة، خط علمي في تفسير الكون، يجمع في تساؤله ونظرته بين العلم والفلسفة معاً، ويحاول جاهداً تحرير ذاته من سيطرة المثيولوجيا، مكتفياً بملاحظات العقل وحكمه العام على الطبيعة الخارجية، مؤكداً حيويتها، غير مميّز بينها وبين القوة التي تحركها أو تغيرها، فبدا الكون وكأنه "لا يجمعه جامع سوى وحدته في الأصل، مع الاختلاف في اختيار عنصر الوحدة التي يريد، فقادته نظرته الأولى وبشكل واعٍ إلى الاستعانة بالآراء التي سبقته في فلسفة الكون، فاعتمد فكرة الأصل الواحد للوجود، وبدأ التفتيش عنها، فاختار الماء ركناً أولياً لهذا الكون"[2]، فقد وضع طاليس المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً، بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين، وهو يقول فيما يذكر الشهرستاني "قال طاليس: الماء قابل لكل صورة، ومنه أبدع الجواهر كلها، من السماء والأرض وما بينهما وهو علّة كل مبدع، وعلّة كل قريب من العنصر الجسماني، فذكر أن من جمود الماء تكوّنت الأرض، ومن انحلاله تكوّن الهواء، ومن صفوة الهواء تكوّنت النار، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت السماء، ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكوّنت الكواكب، فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق

(1) انظر: آل ياسين، جعفر: الإنسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الأول، عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الثالث، وزارة الإعلام، الكويت، 1970، ص 79.

(2) المرجع السابق: ص 79.

الحاصل إليه"[1]. إذاً –حسب طاليس– الماء هو المادة الأولى، والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء، وكان هذا القول مألوفاً عند الأقدمين، فقد ذكرت الأسطورة البابلية،(في البدء قبل أن تُسمى السماء، وأن يعرف للأرض اسم، كان المحيط وكان البحر. وجاء في قصة مصرية: في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأوّل، حيث كان أتون وحده، الإله الأوّل صانع الآلهة والبشر والأشياء..) فبدل أن يفسر تنوع الكائنات بتشخيص القوى الطبيعية والرواية عن الآلهة، نظر إليها على أنّها أشياء معروفة محسوسة، وحاول الاستقراء والبرهنة، أما قوله بالماء فقد كان آخر صدى للتقليد القديم، ولم يتابعه فيه خلفائهِ، ولكنهم فهموا أن وجهته ومنهجه أمران لهما قيمتهما الخاصة، وأنهما مستقلان عن كل قول معين[2]. أما انكسيمندرس وهو تلميذ لطاليس، لكنه خالف أستاذه في كون الماء أصل الوجود، فمهما بلغ الماء من المرونة وقابلية التشكل فهو ذو صفات معروفة معيّنة تستطيع أن تميزه بها عن المواد الأخرى، ومعنى ذلك أن ثمّة صفات تناقض صفات الماء؛ لأنك لا تدرك الصفة إلا إذا أدركت نقيضها، فلا تفهم الحرارة إلا إذا اقترنت في ذهنك بالبرودة، فإذا انعدم هذا التقابل انعدمت كذلك الخصائص والصفات، ومادام الأمر كذلك فلا يعقل أن تكون المخلوقات جميعاً على تناقض صفاتها مشتقة من أصل واحد ذي صفة معروفة، وإنما أصل الكون مادة لا شكل لها، ولانهاية، ولا حدود "انكسيمندرس يفسر تكوين الأشياء تفسيراً آلياً؛ أي بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة، دون علّة فاعلية، متمايزة ودون غائية"[3].

إذا كان الماء الذي فرضه طاليس أصلاً للكون لم يصادف من العقل اطمئناناً، لأنه ليس من الشمول بحيث يسع الكون بأسره، وإذا كانت مادة انكسيمندرس التي ليس لها شكل ولا حدود

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الثاني، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993، ص376.

(2) انظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص 12-14.

(3) المرجع السابق، ص16.

لم تسلم من النقد، فقد نهض انكسمانس، واختار مادة ثالثة فيها الشمول الـذي يـنقص المـاء، والصفات التي تعوز مادة انكسمندرس، ألا وهو الهواء، فهو ذو صفات معروفة لا تُنكر، وهـو في الوقت نفسه يشيع في كل أنحاء الأرض، ويملأ في نظره جوانب السماء، فتابع بذلك نهـج أستاذه انكسمندرس، في ردّ الأشياء إلى أصل واحد، وتفسير تكوّن الموجودات تفسيراً آليـاً، إلا أنه "يستعيض عن اللامتناهي الذي هو مزيج من الأشياء جميعاً، بشيء واحد هو الهواء، وعـن الحركة وما تُحدثه من اجتماع وافتراق عارضين لأجزاء المادة، بخاصتين ملازمتين للهـواء، يتكاثف ويتخلخل بذاته فيحدِث النار، فالماء، فالتراب، فتتكون منه الأشياء بأنواعها، وعلى ذلك فهو يفسر العالم بعلّة واحدة تعمل على نحو آلي"(1). ورغم أن التفسير الذي قدمـه الفلاسـفة الطبيعيون لمشكلة أصل الطبيعة خاطئ، فإن محاولتهم وضع تفسير سببي طبيعـي بـدلاً مـن التفسير المثيولوجي، هو النقطة الجوهرية التي أعطتهم هذه المكانة في تاريخ الفكر الفلسفي.

تطورت هذه النزعة عند فلاسفة المدرسة الأيليّة التي تعد أول مدرسة تناولـت مـشكلة الوجود وأبدت فيها رأيا مختلفاً، حيث طوّرت البحث الذي وجِد عند المدارس الطبيعيـة التـي سبقتها، غير مكتفية بالبحث عن أصل العالم الطبيعي فقط، بل فتّشت فيه عن شيء يـصلح أن يكون أصلاً لكل ما فيه من موجودات طبيعية، فـ"معالجة الوجود تستلزم فرض البحـث فـي شيء آخر مغاير لهذا العالم الطبيعي خارجٍ عنه أو حالٍ فيه"(2)، فذهب اكزينوفان مثلاً كغيـره من رجال المدرسة الأيليّة إلى نفي الوجود عن هذا العالم، ويعلّل نفيه هذا بما في العالم من تعدّد الظواهر، وما فيه من تغيّر وتبدّل وحركة لا تنقطع، وإذا كان العالم المحسوس لا وجود له، فإنّ ما يتصل به لا اعتبار له أيضاً، ولهذا يرى اكزينوفان "إن وسيلة إدراك الوجود الواحـد هـو النظر الفلسفي الداخلي؛ أي التأمّل، إذ التأمّل وحده وسيلة اليقين، وليست الحواس، لأنها تنتسب

---

(1) المرجع السابق: ص18.

(2) البهي، محمد: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، ط6، القاهرة، 1982، ص 229.

إلى المتغير (العالم)، فلا تكون عندئذ على حالة واحدة، حتى تكون نتيجة إدراكها واحدة، غيـر متغيرة، ولذا فالحواس لا توصل إلى غير الظن"[1].

أما بالنسبة لمن اتخذ من الاتجاه الآلي وسيلة لتفسير الوجود، وهو الاتجاه الذي يعرف في تاريخ الفلسفة باسم المذهب الذرّي، وتاريخ هذه المدرسة يمتد على مدى أربعة قرون مـن الزمن، ارتبطت بالعديد من الحكماء[*] على رأسهم ديمقريطس، وبالرغم من الاختلافات الجزئية في معالجة المسألة بين حكماء هذه المدرسة، إلا أن النظرية تنبع من معين واحد، فالفرضـيات متشابهة والحلول الأساسية متفقة، فهم مُجمِعون على أن في الطبيعة تماثلاً للقانون، رسموه لنا تحت فكرة حفظ المادة، وعدم فنائها. وهذه النظرية العلمية التي صـانت المـادة مـن الفـساد والاضمحلال، سوف تساعد إلى حدٍّ كبير في التدليل على وجود الذرات، "ولعلّ السبب الرئيسي لموقف الذرية من مشكلة الثبات في الكثرة، كان ينبع من مغالطة زينون الأيلـي فـي القـسمة الثنائية، أو ما سمي عند حكماء الإسلام بقاعدة التنصيف، بحيث قاد هذا الرأي الذرية إلى نتيجة فحواها: إن القسمة الطبيعية ليست شبيهة بالقسمة الرياضية" [2].

يُعدُّ لوقيبوس وديمقريطس مؤسّسا المذهب الذري، وخلاصة آرائهما؛ أنّ الأجسام مركبة من عدد لانهاية له من العناصر البسيطة الثابتة الصلبة، وأنّ تلك العناصر والذرات ذات صفات أساسية ثلاث هي: الشكل والتركيب والوضع، والذرات الأزلية منتشرة في الفراغ اللامتنـاهي، والتركيبات التي تحصل عن اتحاد الذرات عارضة، والعوالم غير متناهية؛ تنشأ وتزول إلى ما لانهاية. ويُعدّ ديمقريطس "أول من صرح بقِدم الطبيعة والدهر، وزعم وجود مادة واحدة مركبة من أجزاء لا تتجزأ دائمة التحرك، فمن اجتماع تلك الأجزاء تحدث المفردات مـن الأجـسام،

---

(1) المرجع السابق: ص 230.

(*) أهمهم: لوقيبوس – ديموقريطس– ابيقورس – والشاعر الروماني لوكريتس.

(2) آل ياسين، جعفر: فلاسفة يونانيون" العصر الأول"، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، ص 105.

وبافتراقها تفنى، وهكذا منذ الأزل إلى الأبد من غير أن يكون لافتراقها واجتماعها نهايـــة، ولا لتغير العالم غاية، إذ ليس هناك إلا الدهر والطبيعة "[(1)]، يبـــدو أن المـــذهب الـــذي قـــال بـــه ديمقريطس هو محاولة للتوفيق بين الأيليّة والتجربة، فديمقريطس كان مقتنعاً من جهـــة بقـــول الأيليين: أن العالم كله ملاء، لكن يترتب على هذا الرأي: أن الحركة ممتنعـــة بـــدون خـــلاء، والخلاء لا وجود، فاستدلوا من ذلك على عدم وجود الحركة، ومن جهة أخرى بـــأن الحركـــة والكثرة لا تُنكران، ودلته التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة، كالتي تتطـــاير فـــي أشعة الشمس، وأنّ اللُبن والخشب يرشح منهما الماء والزيت، فبدا له أن في كل جـــسم مـــسام خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها، وكانت طريقته في التوفيق أن "قسّم الموجود الواحد عند الأيليين إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة، غير المحسوسة، لتناهيها في الدقة، ووضعها في خلاء غير متناهٍ تتحرك فيه فتتلاقى وتفترق، فتحدث بتلاقيها وافتراقها الكون والفساد"[(2)].

نظرية ديمقريطس وُضِعت للخروج من التناقض بين الفلسفة التي تنفـــي الـــصيرورة، والفلسفة التي تقول بالصيرورة المطلقة، فالأشياء تتكوّن من مبدأين همـــا، الـــذرات والخـــلاء. ويعتبر ديمقريطس"إن حركة الذرات أزلية، وإن هذه الحركة تأتي من تصادم الذرات الذي يولّد عواصف من حركات ينشأ عنها عدد لا يحصى من العوالم، والعوالم والأشياء تتكـــوّن حـــسب حتمية طبيعية ميكانيكية لا وجود فيها للغاية، ونتيجة لهذا فإن عالم ديمقريطس المادّي يتكون من حقيقتين، الذرات والخلاء؛ أي المادة والعدم، وهما موضوع المعرفة الحقيقية"[(3)].

---

(1) السيد، محمد صالح: مدخل إلى علم الكلام، دار قباء، القاهرة، 1980، ص 113.

(2) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص50.

(3) غنيمة، عبد الفتاح: نحو فلسفة العلوم الطبيعية، د.ن، د.ت ، ص18.

بالنتيجة نرى أن ديمقريطس لم يحاول إنكار تعدّد الكائنات أو تنوعها، فالحركة والتغيّر المستمر للأشياء جعلته يؤكد أنّ لِلاوجود حقيقته الوجودية كالوجود سواء بسواء، وأعلن أن الخلاء والملاء كلاهما أساسيان للأشياء، وأن الملاء ينقسم إلى أجزاء لانهائية في الصِغر، تتفرق هذه الأجزاء عن بعضها البعض بوجود الخلاء، وهذه الأجزاء الصغيرة جداً غير قابلة للانقسام، وتشغل حيزاً خاصاً بها، لذلك سميت بالذرات. فكان من الإنجازات التي حققتها الذرية قديماً بناء نظرية طبيعية للمادة تحمل شرحاً عقلياً لظواهر العالم يتصف بالآلية والميكانيكية، حيث أرجعت كل شيء إلى حركات المادة، وإلى المصادمات بين أجزائها، والذرية كقضية تحمل دلالات الوحدة والكثرة، حاولت أن تتعرف وتدرك مفاهيم الطرفين المتنازعين بعمق وبساطة، فأظهرت أن الكثرة في هذا العالم يجب أن توضع بوساطة تنظيم خاص ينبع من قانون السببية الذي يحكم الكون، وبهذا التبرير العلمي ظهرت الذرية تحمل في طياتها فرضيات تعتمد بناءً منسّقاً ودقيقاً، بحيث يبدو لنا وكأنه ذو صلة بالتفكير العلمي الحديث.

إن ما نشاهده في المذاهب الكبرى عند اليونان – أفلاطون وأرسطو – لا يخرج كثيراً عن الأطر التي حددناها سابقاً، ويعتبر بشكل أو بآخر معالجة جديدة لمسألة مطروحة دائماً، هي مشكلة الوجود، حيث ظهرت لدى أفلاطون ولأول مرة في تاريخ الفلسفة خطة انطولوجية ذات معالم واضحة، وبرزت هذه الخطة في تمييزه بين عالمي المعقولات والمحسوسات، أو بين الحقيقة والظاهر، "فعالم المثل لديه هو عالم الماهيات، والماهية هي المبدأ الشرطي المعقول الذي يؤسس وجود المحسوسات،... فالعالم المحسوس أو الظاهر هو عالم التغيّر والحركة والكثرة، غير أن التغيّر غايته الثبات، والكثرة مآلها إلى الوحدة، ولا يتمتع بهذا الثبات ولا تلك الوحدة إلا عالم الماهيات الذي تسعى إليه كافة الموجودات لتتشارك فيه"**(1)**.

العالم عند أفلاطون واحد، لأن صانعه واحد، ونموذجه واحد، وهو كلٌّ محدّد ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده، وهو كروي؛ لأن الدائرة أكمل الأشكال، متجانس يدور على نفسه

---

(1) الضوى، محمد: دراسات في الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص66-67.

في مكانه، أما نفسه فهي سابقة على الجسم، صنعها الله من الجوهر الإلهي البسيط، والجــوهر الطبيعي المنقسم، ومزج بين الاثنين، فكانت غلافاً مستديراً للعالم تحتويــه مــن كــل جانــب، وتتحرك حركة دائرية، وتحرك الباقي، وتدرك المحسوس المنقسم، والمعقول البسيط، أمّا جسم العالم فلمّا شرع الله في تركيبه، أخذ ناراً ليجعله مرئياً، وتراباً ليجعله ملموساً، ووضــع المــاء والهواء في الوسط، غير أن هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء، وإنما كان العالم في الأصــل مادة رخوة؛ أي غير معيّنة، غامضة لا تدرك في ذاتها بل بالاستدلال[(1)].

أفلاطون عندما يعلّل وجود هذا العالم بما له من شبه بعالم المُثل، وبأنه ظلٌّ له فحــسب، يسلب الوجود الذاتي عنه، ويراه كأنه في نفسه عدم، أو لا شيء، وبهذا لا يفترق في الجــوهر عن الأيليين، وإن اختلف عنهم في التعبير والصياغة، "الوجود المقيد في نظر أفلاطون تعبيــر آخر عن (عدم) الأيليين في وصف هذا العالم"[(2)]، فأفلاطون يميّز بين عالمين: عالم الماهيــة، وعالم الهوية، عالم مثالي خالد، وعالم محسوس زائل. "هذا هو الشرخ الذي حدث لأول مرة في تاريخ الوجود، إذ لم يعد الحديث ممكناً عن الواحد هو الكل، فالوجود ليس واحــداً، بــل هــو مزدوج. وفي تاريخ لاحق ستأتي المسيحية لتعلِن أن هناك عالمين، عالم دنيا محسوس وآخرة، الدنيا هي الهوية بينما الآخرة هي الماهية"[(3)].

هذا التطور الجديد الذي قدمه أفلاطون سيكون من شأنه فيما بعد أن يطبع قسماً كبيــراً من الفكر الذي سيأتي بعده، وسيجعل الفكر يدور لقرون عديدة في الفلك الذي حدده له أفلاطون، إلا أن الحيوية الكبيرة التي اتسم بها الفكر اليوناني في تلك الفترة، كان من شــأنها أن تُنجــب فيلسوفاً آخر، تشارك مع أستاذه السيادة الفكرية، وتغلّب عليه في كثير من المواقع مــن حيــث

(1) انظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 103–104.

(2) البهي، محمد: الجانب الإلهي في التفكير الفلسفي الإسلامي، مرجع سابق، ص 232.

(3) مزوز، محمد: من أجل انطولوجيا إسلامية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1993، ص 72.

كثرة الانتشار، والصدى الذي نالته أفكاره في الأوساط الفكرية، وذلك ليس بمستغرب بعـــد أن كان أفلاطون ومن سبقه من فلاسفة اليونان، قد وصلوا إلى حدٍّ بعيد في تقعيد الـــنمط الفكـــري الجديد، ومن إيجاد الأدوات اللغوية المساعدة، وإطلاق الكثير من التساؤلات والإشكاليات، التي شكّلت بمجملها مادة غنية لأرسطو، وساعدته – مترافقة بقدرات ذهنية خلاقة– أن يحتلّ –بـــلا منازع– لقب المعلّم الأول.

يطلق أرسطو لفظ الطبيعة على العالم، ولا يقصد أن يدلّ على موجود واحد مركّب من نفس وجسم، بل يريد مجموع الأجسام مرتبةً في نظام واحدٍ. إن علم الطبيعة يعـــالج الأجـــسام الطبيعيّة بنوع الإجمال، أو طبيعة الأجسام التي تتميز بالحركة والسكون، وهذا التحديد يـــشمل الكائنات الحية والعناصر، وكل ما ينتج عنها، وهكذا يصبح " الوجود أعمّ المعاني في الـــذهن، قياساً إلى أي فكرة أخرى، ويصبح جنس الأجناس، أي جنس كل ما عداه من أجناس ويـــصبح أول وأوضح المعاني التي تخطر في الذهن، إذ لاشيء يخطر للذهن إلا ويكون موجوداً علـــى صورة ما، حتى العدم لا يتصوره الذهن إلا عن طريق الوجود... والوجود لا يُعـــرّف ولكـــن هناك أنحاء يمكن تناوله في ضوئها وتحديد المدلولات التي تنطوي تحته، وقد وصف أرســـطو تلك الأنحاء بأنها لواحق الوجود أو مبادئه، كالجوهر والعرض والعلّة والمعلول والواحد والكثير والواجب والممكن"(1). العلم الطبيعي عند أرسطو هو دراسة الموجـــودات المتحركـــة حركـــة محسوسة، يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة، وغاية العلم الطبيعي تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً عقلياً، بهدف اكتشاف العلل الأولى للأشياء.

رأينا سابقاً في تصور أفلاطون للوجود تقرير نوعين من الوجود، هما: وجود المثال وهو حسب أفلاطون وجود متحقق خارجياً، ووجود العالم الذي هو أشباه أو ظلال للمُثـــل، ويـــضع أفلاطون واسطة بين النوعين، الأول الكامل الذي هو خير كله، والثاني المختلط بالشر بـــسبب اتصاله بالمادة، وهذه الواسطة هي النفس الكلية. أما أرسطو فيقرر أيضاً نوعين من الوجـــود،

---

(1) الصالح، عبد الحميد: مبادئ الفلسفة، المطبعة الجديدة، دمشق، 1988، ص 274.

لكن الوجود الأول الواجب هو ذهني، وغير متحقق بالفعل في الخارج، والنوع الثـاني وهـو الممكن أو العالم، وهو متحقق بالفعل، ولكن من دون وجود واسطة بين النوعين، وبذلك "بلـغ أرسطو بالفلسفة اليونانية أوج قمتها، انطلاقاً من نقد وتجاوز فلسفات سابقة، لقد استعادها جميعاً ولكنه تجاوزها كلها منهجاً ورؤية إلى فلسفة منظوميّة نسقيّة، تجد فيها معظم العناصر المكونة للفلسفات السابقة مكانها، ولكن بمضامين جديدة "(1).

يضع أرسطو ثلاثة مبادئ يفسر بها الوجود الطبيعي، أولها الهيولى وهي موضوع التغير، وثانيها العدم وهو نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى، ولا يمكن تحديد هذا العدم، والمبـدأ الثالث هو الصورة، وهي التي تحدّد شكل الهيـولى وتعينّـه كموضـوع، ويـرى أن معرفـة الموجودات تتم عن طريق العلل الأربعة التي تنتهي إلى علتـين أساسـيتين همـا: الهيـولى والصورة، وهما مبادئ الموجود وكل شيء طبيعي، بل العالم كله مركّب من هذين المبـدأين، والصور عند أرسطو هي الهوية التامة (الوجود المتحقق)، مادامت هي التـي تحقـق الوجـود الفعلي للشيء، وهو يرى "إن الوجود ما خرج من عدم ولا يصير إلى عدم، ولكنه خرج بعـد إمكان الوجود، فالوجود كان ممكناً قبل أن يوجد، وشرط الموجود إمكان وجوده"(2).

وإذاً ربط أرسطو في بحثه الإلهي بين الله والعالم، أو في بحثه المنطقـي بـين الواجـب والممكن، لم يبلغ في هذا الربط حدّ الأدعاء بأن الإله حالٌ في العالم، والواجب حالٌ في الممكن، إذ الاتصال عنده بين الطرفين اتصال ذهني فحسب، منشؤه التقابل في التصور، وهذا التقابل هو تمام أحدهما، وعدم تمام الآخر مع استعداده للتمام، وسبب هذه المغايرة بينه وبين من سبقوه من الفلاسفة في النظر إلى الوجود، هو سيطرة الاتجاه الطبيعي على تفلسفه، والصلة التي يفترضها أرسطو بين واجب الوجود وممكن الوجود ليست على نمط الصلة بين المُثل التي هي الوجـود

(1) الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص 447.

(2) صالح، مدني: الوجود، مطبعة المعارف، بغداد، 1955، ص 24.

المطلق، والعالم الذي هو الوجود المقيد عند أفلاطون، من أن أحد الطرفين خيرٌ كله، والآخر إمّا شرٌ كله، أو مزيج من الخير والشر، إنما هي صلة بين التام والقابل لأن يكون تاماً، وهي صلة بين التام الجميل لتمامِه، وبين المتطلع لأن يكون تاماً جميلاً، وهي صلة بين معشوق وعاشق(1).

استطاع أرسطو أن يكون أكثر دقةً وعمقاً من أستاذه أفلاطون، فحدد في فلسفته مجموعة مقولات، وظيفتها تفسير طبيعة الموجود بما هو موجود، لتحديد خصائصه العامة الكليّة التي تشترك فيها كافة الموجودات، كما هي موجودة في الواقع، حيث تختفي خصوصية الموجود المشخص ليعلن عن موجود عام يشمل الموجودات الجزئية كافة، فيقول: "إن العلم الكلي هو الذي يبحث في الماهية، ويدرس ما تشترك فيه كل الجواهر، ويحدّد ماهيات الأشياء التي يجعلها تندرج تحت جنس معين، وتحدد بفصل نوعي"(2)، ويعرّف أرسطو الماهية بأنها: "ما من شأنه أن يجعل الموجود يستمر في الوجود، بحسب حصوله أو حدوثه لأول مرة في هذا الوجود"(3)؛ أي أن الماهية هي التي تضمن أو تؤكد استمرار وجود الشيء، وتحققه كفعل. ولذلك لم يكن تفسير أرسطو للعالم أكثر معقولية من تفسير أفلاطون. الطبيعة عند أرسطو تعمل لغاية، وجميع العلل فيها موجهة لتحقيق غايات، ورغم أن أرسطو اعترف بعلل أخرى، مثل العلّة الصورية، والعلّة الفاعلة، اللتيّن تقدمان الدعامة المادية وتجعلان الأشياء تعمل، ولكنه اعتبرهما أسباباً أدنى من العلل الغائية، ولقد كان هذا المبدأ لعنة على العلم، إذ أنه قدم وسيلة كاذبة لتفسير أيّة ظاهرة بالتسليم بوجود غاية مناسبة لها، دون أن نكلّف أنفسنا بحث كيف تعمل هذه الظاهرة.

---

(1) انظر: البهي، محمد: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مرجع سابق، ص 236– 237.

(2) أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الثاني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990، ص 172.

(3) غنيمه، عبد الفتاح: نحو فلسفة العلوم الطبيعية، مرجع سابق، ص 27.

3- مفهوم الوجود في الفكر العربي قبل الإسلام:

إن المعلومات المتوفرة حول أفكار العرب قبل الإسلام نادرة جداً، إذ لم يصل إلينا من آرائهم في الخلق، وفي كيفية نشوء الكون، ومن أفكارهم في أغلب المجالات، إلا النذر اليسير، وإنّ أغلب ما هو متوفرٌ عن تلك المرحلة هو من إنتاج المرحلة التالية، التي حاول مفكروها رسم صورة قاتمة عن حياة العرب قبل الإسلام، ظناً منهم أنهم بذلك إنما يقدمون خدمة كبيرة للإسلام، من خلال إظهاره كمنقذٍ للعرب من جاهليتهم، كما أصبحت تدعى تلك الفترة فيما بعد.

يمكن القول إنّ تصوّر العالم في ثقافة ما، أو عند جماعة بشرية معينة، يتكوّن من مستويين من الاعتقادات، يمثل المستوى الأول: المبادئ الدينية التي يرتكز عليها تصوّر العالم، والمستوى الثاني: الاعتقادات المرتكزة على استدلالات عقلية عن العالم. بناء على هذا التحليل، لا يمكن أن يوجد شعب أو جماعة بشرية، بأيّ مرحلة من مراحل تطوره الحضاري، لا تملك تصوّراً معيناً عن العالم، على الأقل من المستوى الأول المرتكز على العقائد الدينية، إذا لم يكن التطور الفكري فيها قد بلغ مرحلة التفكير النظري المجرد، والاستدلال العقلي والفلسفي. لذلك لابد أن يكون للعرب قبل الإسلام كما كان لغيرهم رأي في الوجود والخلق، وفي نشوء الكون، وأن يكون لديهم تصوّر عن العالم الذي يعيشون فيه، فهذه الأفكار من الموضوعات التي تثير حفيظة كل إنسان مهما كانت ثقافته ومهما كان تفكيره، ويمكن لنا من خلال تتبعنا لأفكار الوجود عند العرب قبل الإسلام أن نستند إلى القرآن الكريم، لأن الروايات والأحداث التي يذكرها تشكّل مصدراً من أهم مصادر معرفتنا بالأفكار التي كان يحملها العرب قبل ظهور الإسلام في أرضهم، ففي القرآن الكريم آيات فيها خطاب للمشركين، وبيان فساد رأيهم واعتقاداتهم، وفيه ردود عليهم، منها نستطيع أن نحيط بعض الإحاطة بآرائهم في الوجود، وفي البعث، والحشر والحساب وغير ذلك، من الأمور التي تتعلق بدياناتهم.

يُفهم من القرآن الكريم، أن من العرب قبل الإسلام من كان يعتقد أن للعالم خالقاً خلق الكون وسّواه، وإنّ منهم من كان يعتقد بوجود إله واحد، فهم موحِّدون. وإنّ منهم من أقرّ بوجود

إله واحد غير أنه رأى تعذّر الوصول إليه بغير وسطاء وشفعاء، فاعتقد بالأرواح والجنّ وعبد الكواكب والأصنام لتكون واسطة تقربه إلى الله. أما كيف خلق الله الأرض والسماوات، وكيف نشأ الكون، وما هو تصوّرهم للعالم الذي يعيشون فيه، فذلك ما لم توضح الآيات الكريمة رأيهم فيه، ويُفهم من بعض الأخبار التي ذكرتها الكتب القديمة أن منهم من كان يقول: "إن الأشياء ليس لها أوّل البتّة، وإنما تخرج من القوة إلى الفعل، فإذا خرج ما كان بالقوة إلى الفعل تكوّنت الأشياء، مركّباتها وبسائطها، من ذاتها لا من شيء آخر، وقالوا: إن العالم لم يزل، ولا يزال، ولا يتغيّر ولا يضمحل مع فعله، وهذا العالم هو الممسك لهذه الأجزاء التي فيه"[1]. هذا الرأي يدل على أن للعرب قبل الإسلام رأياً في الوجود، وغيره من الموضوعات الفلسفية التي وجدت عند باقي الأقوام، وأنهم لم يكونوا على الصورة التي ترسمها التواريخ التي كُتبت في الفترة الإسلامية الأولى ليؤكدوا على أهمية النقلة الكبيرة التي أحدثها الإسلام في حياة العرب، وعمق تأثيره بأفكارهم وأنماط حياتهم، فالعرب لم يكونوا جاهليّين بالمعنى المألوف الآن للفظ، فقد كانوا على علم بثقافات عصرهم، وكان لديهم قدرٌ من التوحيد وذلك أن الشرك بالله أمر لا يمكن فهمه إلا من خلال فكرة التوحيد ذاتها، لقد كان العرب موحِّدين على ملّة إبراهيم وإسماعيل، وكانوا يطوفون بالبيت العتيق الذي يُعدُّ أول بيتٍ وضع على الأرض لعبادة الله، ولكن يبدو أنه بكثرة ذرية إسماعيل وبُعدِهم عن هذا البيت العتيق كانوا يطلبون بعض الحجارة من مبنى الكعبة وهم في غربتهم عن هذا البيت كي يطوفوا من خلال طوفانهم حول هذه الحجارة، حول البيت. كما كانوا يفعلون من قبل، وكما فعل آباؤهم، ولقد كانت تلك بداية الشرك بالله وبداية لعبادة الموجودات المحسوسة[2]. ويذكر جواد علي في (المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام) "إن

---

(1) علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء السادس، منشورات جامعة بغداد، بغداد، الطبعة الثانية، 1993، ص102.

(2) انظر: عون، فيصل بدر: الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الثقافة للتوزيع والنشر، القاهرة، 1982، ص32.

أكثر من نُسب إلى التوحيد؛ أي من ينعتهم أهل الأخبار بالحنفاء، كانوا يقرأون ويكتبون، وكانت عندهم كتب أهل الكتاب، وأن أكثرهم كانوا أصحاب رأي وفكر في الخلق، وفي هذا العالم"[(1)].

يروي القاضي عبد الجبار عن عبادات العرب قبل الإسلام في كتابه المغني (الفرق غير الإسلامية) فيقول: "وحُكي عن أبي عيسى الورّاق أنه قال في العرب أنها كانت صنوفاً شتى، فمنهم من أقرّ بالخالق وبالابتداء والإعادة وأنكر الرسل، وعبدوا الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى، وحجوا إليها... ومنهم صنف أقرّ بالخالق، وأنكروا الإعادة والبعث والنشور، ومنهم من أنكر الخالق ومال إلى التعطيل والقول بالدهر، وهم الذين أخبر القرآن عن قولهم: (ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر) [(2)]، ومنهم من مال إلى اليهودية والنصرانية"[(3)].

وقد وردت كلمة الحكمة في أخبار العرب ولغتهم وشعرهم، وذكرت كتب الأخبار أمثلة عديدة لحكماء جاهليين، وأوردت أسماءهم بدون تفصيل لآرائهم، والحكيم في الشرق بمنزلة الفيلسوف عند اليونان، وما أرسطو وأفلاطون غير حكماء في نظر الشرقيين، ولكننا لا نستطيع أن نرادف بين كلمة الحكمة وكلمة الفلسفة، لاختلاف مفهومهما، ولا يمكن اعتبار الفلسفة بالمعنى اليوناني هي الحكمة بالمفهوم الشرقي، فـ "بين الفيلسوف والحكيم تباين كبير في أسلوب البحث وفي كيفية التوصل إلى النتائج والمعرفة، وفي مفهوم كلٍ منهما لهدف الآخر، وفي الغاية المقصودة عند كل منهما، فالغاية من الحِكمة، العبرة والاتعاظ بما جاء فيها من حكم

---

(1) علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الثامن، مرجع سابق، ص322.

(2) قرآن كريم: الجاثية، آية 24.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني " الفرق غير الإسلامية" ، تحقيق محمود محمد قاسم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. القاهرة، د.ت، ص156.

انظر أيضاً: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 582.

أي غايات عمليّة وتأديبية، بينما الغاية من الفلسفة، البحث عن معنى الحكمة، وعما يكون وراء الطبيعة من خفايا وأسرار غير مكتشفة"[1].

ومما يدل أيضاً على أن العرب في الجاهلية كانوا أصحاب جدلٍ وفكر، ولم يكونوا يقتنعون بما يناقض العقل، رواية يرويها أحمد بن يحيى المرتضى في كتاب طبقات المعتزلة، عن رجلٍ أتى العلاف يسأله في آيات من القرآن أشكل عليه فهمها "فقال أبو الهذيل: فماذا أشكل عليك؟ فقال: آيات من القرآن توهمني أنها متناقضة، وآيات توهمني أنها ملحونة، فقال: فماذا أحب إليك، أجيبك بالجملة، أو تسألني آية آية، فقال: بل تجيبني بالجملة، فقال أبو الهذيل: هل تعلم أن محمداً كان من أواسط العرب، وغير مطعون عليه في لغته، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب، فلم يكن مطعوناً عليه؟ فقال: اللهم نعم. فقال أبو الهذيل: فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل؟ قال: نعم، فقال: فهل اجتهدوا في تكذيبه؟ قال: اللهم نعم. قال: فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو اللحن؟ قال: لا"[2].

قصارى القول عن الحياة الدينية في بلاد العرب قبل الإسلام، أن العرب لم يكونوا على دين واحد، بل كانت هناك أكثرية وثنية تعبد أصناماً عديدة، لكل قبيلة صنم أو جملة أصنام تقدسها، وتتقرب إليها بالنذور والقرابين، وإلى جانب الغالبية الوثنية كانت هناك أقليات يهودية سكنت في أجزاء من مناطق الجزيرة العربية، كما كانت هناك أقليات نصرانية، اهتمت بالتبشير والانتشار في كل مكان من الجزيرة من أجل سيادة الإمبراطورية الرومانية، وتوطيد نفوذ القياصرة في تلك المناطق الغنية، التي تتحكم في أهم طرق التجارة بين الشرق والغرب والشمال والجنوب، وفضلاً عن ذلك كان هناك المجوس الذين تأثروا بالفرس، وعبدوا النار، والصابئة الذين اتخذوا من عبادة النجوم والكواكب ديناً لهم، كذلك ظهرت طائفة من العقلاء الذين رفضوا عبادة الأصنام وسفّهوها، وسفّهوا رأي القائلين بها، وساحوا في البلاد يسألون الهداية ويبحثون

(1) علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الثامن، مرجع سابق، ص338.

(2) أحمد بن يحيى بن المرتضى: طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلز، د.ن، 1987، ص45.

عن ديانة إبراهيم الخليل دين التوحيد الخالص، فلمّا اهتدوا إليه اعتنقوا هذه الديانة، وعرفوا في التاريخ بالحنفاء الذين كانوا موحدين(1).

والنتيجة التي يمكن أن نصل إليها، من خلال هذا العرض للمعتقدات والأفكار التي كانت سائدة في البيئة العربية قبل الإسلام، أنه لم يكن هناك اتفاق حول تصور واحد للعالم، بل كانت كل جماعة وقبيلة تتبنى نظرة مختلفة، تبعاً للمعتقدات الدينية التي كانت تعتنقها، وبما إننا نجد انتشاراً للأفكار التوحيدية، إلى جانب عبادة الأصنام، كالحنفية، وأن هناك من تأثر بالديانات السماوية، فإن الصورة التي يمكن أن نركّبها عن الفكر الوجودي لديهم، لا تخرج عن هذه الأطر، فالديانات التوحيدية تُقرّ بخالق واحد لهذا العالم، وهي بذلك تجعل مصدر العالم من قوة خارجية تتحكم به وبمصيره، وبتركيب أجسامه وفنائها، وهي تنفي أي أثر للسببية، بناء على أن المعتقدات الدينية بالشكل الأول الذي وجدت به في الديانات السماوية قبل نشوء اللاهوت، كانت تتبنى أفكاراً تنافي السببية، لكنها مع ذلك اتخذت من الماء أساساً أولاً لنشوء الكون، دون إيضاح مصدر هذا الماء والطريقة التي وجد بها. ونرى أيضاً تأثرهم بأفكار ديانات وثنية تقتضي اعتناق بعض المجموعات للتصور المنسجم مع هذه الديانات.

إذن لا توجد أفكار خاصة بالبيئة العربية فيما يتعلق بالوجود، أو على الأقل لم يصلنا ما يدل على وجود أفكار خاصة تنعتق من إطار التجربة الحياتية المحسوسة، لترتقي إلى التفكير الفلسفي المجرد.

---

(1) انظر: محمود، محمود عرفة: العرب قبل الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1995، ص 207-208.

4- مفهوم الوجود في القرآن الكريم:

بما أن الأديان السماوية الثلاثة ترى أن المصدر الذي صدرت عنه الكتب المقدسة التابعة لها، هو مصدر واحد، إلهي، فلا خلاف جوهري حول نظرة الأديان الثلاثة إلى الوجود، فهي تشترك في أنها توحي بتفرقة في الوجود، وتُنوعه إلى أنواع، وتختلف بعد ذلك بالمبالغة في التفرقة بين ضروبه أو الاعتدال فيه، ففي الإنجيل لا نجد أفكاراً قائمة بذاتها تختصّ في الوجود، بل هو يعتمد التكوين التوراتي كجزء من الكتاب المقدس، وإذا نظرنا في آيات القرآن الكريم المتعلقة بالوجود، وجدناها تدل في ظاهرها على أن الإسلام يرى إثنينية في الوجود، ويفرق بين طرفين، كما نجده لا يبالغ في رخص النوع الرخيص منها، لأنه كدين لا بد أن يرى تفرقة في الوجود، إذ هذه التفرقة أساس العبادة والتكليف في كل الأديان "التفرقة في الوجود تقوم على أن هناك نوعاً رفيعاً منه له منتهى الكمال والخيرية، ويستحيل عليه التغيّر، ولا يتصور العقل له بداية ونهاية، بل تصوره مصاحب لوصف الإنسان بالإدراك، فهو قديم أبدي، وإن هناك أيضاً نوعاً آخر أقل شأناً وقيمةً من سابقه، مقابلاً له. ومع ذلك فالأول أصل الثاني وإليه مصيره كذلك"(1).

إنّ تصور العالم في كل ثقافة، يطرح في جزء منها اعتقادات ثابتة عن الكون والإنسان، وفي جزء آخر تصورات عن الطبيعة وقوانينها، وهذه يمكن أن تتغير بتغير معارفنا، لذلك يمكن أن نقسم تصوّر العالم في الفكر الإسلامي إلى القضايا الاعتقادية المطروحة في القرآن الكريم، وتمثل الجزء الثابت من تصوره العالم. وإلى قضايا عقلية، تشكلت بصورة تدريجية من خلال التطبيق لقضايا الاعتقاد، للمواءمة بين هذه المبادئ الاعتقادية و الواقع المتغير. سنعالج في هذه الفقرة الصورة الثابتة للكون كما طرحها القرآن الكريم من خلال الآيات التي تتحدث عن العالم ومكانة الإنسان فيه، وقدرة العقل البشري على تشكيل صورة ذهنية عن هذا العالم.

---

(1) البهي، محمد: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مرجع سابق، ص 225.

يُصرح القرآن الكريم في العديد من الآيات بقدرة العقل على المعرفة من خلال دعوته إلى التأمل في خلق الكون والطبيعة والإنسان "قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق"(1).

" أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج"(2)، ولكنه في المقابل يضع حدوداً لقدرة العقل على المعرفة "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"(3).

إن القرآن الكريم إذا نُظر إليه نظرةً كليةً، يدلُّ على الصنع من مادة أولية هي الماء، ومن أمثلة هذه النصوص: "وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء. ليبلوكم أيكم أحسن عملاً"(4).

" قل أنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين، وتجعلون له أنداداً، ذلك رب العالمين. وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيامٍ سواءً للسائلين، ثم استوى إلى السماء وهي دخانٌ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين. فقضاهنّ سبع سمواتٍ في يومين وأوحى في كل سماءٍ أمرها وزيّنّا السماء الدنيا بمصابيح وحفظنا ذلك تقدير العزيز الحكيم"(5).

" أولم يرى الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي، أفلا يؤمنون"(6).

---

(1) قرآن كريم: العنكبوت، آية 20.

(2) قرآن كريم: ق، آية 6.

(3) قرآن كريم: الإسراء، آية 85.

(4) قرآن كريم: هود، آية 7.

(5) قرآن كريم: فُصّلت، آية 9-12.

(6) قرآن كريم: الأنبياء، آية 30.

" فاطر السماوات والأرض... ، ليس كمثله شيء وهو السميع العليم"[1].

إن هذه الآيات مجتمعةً تعطي بشكل عام صورة شبيهة بقصة الخلق في سفر التكوين.

أسلوب القرآن لا يتسم في الغالب، بطابع جدلي عقلي، والقرآن نفسه لم يعتبر نصوصه فلسفة في الكون، بل دعا إلى النظر والتأمل في مظاهر الطبيعة المختلفة، من حيث أنها تشير إلى عظمة الخالق وقدرته التي لا حدّ لها، وسلك في هذا السبيل مسلكاً يثير العقل، ويحفّز انتباهه. الأمر الثاني أن إجابات القرآن على الأسئلة الموجهة للاستفسار عن حقائق الأشياء إجابات ليس لها الطابع أو التوجّه الفلسفي، بل هي تترك المشاكل من دون حلول مباشرة مثل قوله: "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"[2]. فالقرآن إذن لا يقرر طريقة معينة في الاستدلال، وإنما يدعو إلى الاعتبار "فاعتبروا يا أولي الأبصار"[3]، "والاعتبار ليس شيئا أكثر من: استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه"[4]، ويضرب الأمثال للناس، ليحرك خيالهم وعقولهم وينبهها إلى مسألة معينة، فقد نبه القرآن الكريم في كثير من آياته التي تناولت العالم وخلقه، إلى قدرته تعالى، وبديع صنعه، وعجائب أسراره "أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء"[5].

من هذه الآيات استخلص علماء الكلام الأدلة على وجود الله، ومنها الدليل المسمّى بدليل التدبير، أو دليل الإتقان أو الإحكام، وهو يتلخص في الاستدلال من النظر في نظام العالم على

---

(1) قرآن كريم: الشورى، آية 11.

(2) قرآن كريم: الإسراء، آية 85.

(3) قرآن كريم: الحشر، آية 2.

(4) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1999، ص23.

(5) قرآن كريم: الأعراف، آية 185.

وجود صانع قدير حكيم طبقاً لمبدأ عقلي هو مبدأ العليّة، الذي يقضي بأن كل حادث وكل شيء على نحو ما، لا بد له من علّة كافية، فالقرآن يأمر بالنظر في آيات الكون و أسراره الخفية، وينبّه إلى أن الله جعل للإنسان الحواس والعقل، فيجب أن يستغلها، وهو إذ يتكلم عن الإله وصفاته وأفعاله وتدبيره لهذا العالم، يبين لنا الطريق إلى معرفة ذلك، هو النظر في هذا العالم. وهو يتكلم عن العالم وما فيه من وجوه كثيرة، وكلامه يشتمل على الظاهرات التي تبحثها العلوم الكونية والإنسانية. "هذا إلى أن القرآن تكلم عن هذا العالم في قضايا هي أحكام عامة يهتدي فيها الباحث، ونبّه إلى جوانب رئيسية لكي يجعلها الباحث موضع البحث الحسي والعقلي، والمقصود من كلام القرآن عن العالم وتنبيهه إلى آياته هو أن يستدل الإنسان على وجود الإله تعالى من النظر في العالم، وأن يعرف طبائع الأشياء، وخواصها، وقوانينها، لكي يستخدمها لأنها كما يقرر القرآن مسخّرة للإنسان"(1).

إن مشكلة الخلق في الواقع لم تطرح في القرآن على المصطلح والنحو الذي عالجه عليه المتكلمون والفلاسفة، فأنت "لن تقع في الكتاب على لفظة (عدم) مثلاً، أو لفظة (هيولى)، تلك الألفاظ التي عُولجت أصلاً من قبل اليونان، ولم تمت إلى الدين بصلة يوماً، لكنه عندما تشابكت الألفاظ الفلسفية بالألفاظ الدينية عند مفكري العرب، رأيناهم يدرسون المسائل المختلفة في ضوء دينهم ومعتقدهم"(2)، وهذا يدل على أن مسألة الوجود المجرد عن المادة، أو العدم المطلق، قد جاءت من إضافات خارج الكتب السماوية، وخصوصاً "أن ثمة آيات من القرآن واعتبارات أخرى تظهر أن القرآن هو أقرب إلى القول بإله قديم، ومادة أولى قديمة منها خلق الله العالم،

---

(1) أبو ريدة، محمد عبد الهادي: الأيمان بالله في عصر العلم، عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الأول، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، 1970، ص 159.

(2) جهامي، جيرار : مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1992، ص 65.

ومع ذلك فإن القرآن لم يذكر أن مثل هذه الوضعية تؤدي إلى الشرك، إن القرآن إنما يقرر أن وجود أكثر من إله واحد يفسد معنى الألوهية الحقّة ويؤدي إلى المستحيل"(1).

تنطلق عقيدة التوحيد الإسلامية كما يقررها القرآن إذن من رفض الشرك بنوعيه، الشرك القائم على القول بتعدد الآلهة، والشرك المبني على القول بوسائط بين الله والإنسان، ومن ثم كانت الرؤية القرآنية للعلاقة بين الله والعالم علاقة انفصال، فالله واحد لا شريك له، منفصل عن العالم انفصالاً تاماً ومن جميع الجهات، بوحدانيته وبذاته وصفاته وأفعاله، وهو منزه عن مشابهة مخلوقاته له "الله لا يتحدث عن نفسه إلا من خلال الوحي أي اللغة، وبالتالي لزم فهمه وتفسيره ابتداء من الوعي الإنساني، الإنسان وحده إذن هو الموجود حقيقة وكل ما سواه موجود بالمجاز، وهو المعنيّ الأول باللفظ، ثم يطلق الوجود على كل شيء آخر سواء العالم أم الله قياساً على وجود الإنسان"(2).

النتيجة التي نصل إليها، هي أن تصور العالم في القرآن الكريم لا يختلف بشكل جوهري عن باقي الأديان السماوية، وخصوصاً أنه يُقرّ بأنّ مصدر الكتب السماوية واحد، ويعترف بها. وهو لا يصرّح تماماً حول ما إذا كان الخلق قد تمّ بالإبداع من لاشيء، أمّ أنه تمّ من مادة قديمة، مع أن التصور الكلّي الذي يمكن أن نحصل عليه من مراجعة نصوص القرآن الكريم، يؤيد القول بمادة أولى أكثر من القول بالخلق من عدم، وينبّه القرآن إلى وجود قوانين في هذا العالم، هي التي تحكم التغيرات التي تحدث فيه. والله هو خالق لكل شيء، بقدرته وإرادته، وهو الممسك لهذا العالم من الزوال والفناء.

---

(1) الآلوسي، حسام الدين: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص 171.

(2) حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول **التوحيد**، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت، 1988، ص 423.

ثانياً– النزعة العقلية عند المعتزلة وأثرها في تصورهم للعالم:

ا– مفهوم العالم لغةً واصطلاحاً:

لفظ العالم في لسان العرب يعني الخلق كله، وقيل: ما احتواه بطن الفلك، والعـــالم جمـــع أشياء مختلفة، وجمع العالم عوالم، وفي التنزيل "الحمد لله رب العالمين". والعالم اسم بُني علـــى مثال فاعل، كما قالوا: خاتمٌ وطابعٌ ودانقٌ[(1)]. وفي القاموس المحيط، العالم: الخلق كلـــه أو مـــا احتواه بطن الفلك[(2)]. وحسب صاحب التعريفات – الجرجاني–: العالم بوجـــه عـــام مجمـــوع الأجسام الطبيعية كلها من أرض وسماء[(3)].

وفي المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة "العالم كل ما سوى الله من الموجودات، ويطلق أيضاً على جملة الموجودات المتجانسة مثل عالم النبـــات وعـــالم المُثـــل، والعالم الخارجي أو الحسي: هو مجموع الأشياء التي يمكن أن تدرك بالحواس، ويقابله العـــالم الداخلي أو العالم العقلي: وهو ما يتصل بالذهن والتفكير من ماهيات"[(4)]. وفي المعجم الفلـــسفي (جميل صليبا) "العالم بالمعنى العام، مجموع ما هو موجود في الزمـــان والمكـــان، ومجمـــوع الأجسام الطبيعية كلها من أرض وسماء (ابن سينا: رسالة الحدود)، أو كل ما ســـوى الله مـــن الموجودات قديمة كانت أو حادثة، ...ويطلق بالمعنى الخاص على جملة موجـــودات متجانـــسة كقولهم: عالم الطبيعية وعالم النفس وعالم العقل (ابن سينا:رسالة الحدود)"[(5)]. وفـــي معجـــم

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، المجلد الرابع، طبعة دار المعارف، القاهرة، د. ت، مادة عَلَمَ، ص 3085.

(2) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، 1999، مادة عَلَمَ.

(3) الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985، ص149.

(4) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص115.

(5) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص45.

لالاند الفلسفي "العالم: أ- قديماً، النسق المنظم جداً الذي تشكله الأرض والكواكب، ومن ثم المنظومات الأخرى المماثلة، التي يمكن وجودها خارج الفضاء الأقصى لهذا النسق.

ب- الأرض والتقاسيم الجغرافية الكبرى للأرض. ج- جملة ما هو موجود (الكل).

د- مجموعة كبيرة من أشياء ذات نوع واحد"(1).

ولقد اصطلح المتكلمون عامةً على أنّ المقصود بالعالم جميع ما سوى الله تعالى، هذا عند سلف الأمة، أما عند خلفها فهو عبارة عن الجواهر والأعراض، وسمي بذلك لأنه مشتق من العلم والعلامة، "إنما سُمي العلم علماً لأنه أمارة منصوبة على وجود صاحب العلم، فكذلك العالم بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاده دلالة على وجود الرب سبحانه وتعالى،... فيكون العالم شاملاً لجميع ما سوى الله تعالى من موجودات"(2).

والعالم عند المتكلمين يشير إلى ما تكوّن بفعل التكوين الذي هو صفة لله تعالى، وهو تكوينه للعالم، ولكل جزء من أجزائه، فالتكوين ثابت باقٍ أبداً، على حين أن المُكوَّن حادثٌ حدوث التعلّق، ولقد عَنى المعتزلة بالعالم هذه الأجسام التي نعلمها بالمشاهدة، وعلى سبيل الضرورة، وهي تحدث من تأليف الجواهر الفردة التي هي أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم، وتلحق هذه الأجسام أعراض هي صفات لها، ومن ثم نظر المعتزلة إلى العالم على أنه مكوّن من أجسام وأعراض تلحقها، وعلى هذا يمكن أن نقسم العالم الطبيعي عندهم إلى قسمين هما: الأول الجواهر الفردة والأجسام المكونة منها، والثاني الأعراض، ويبدو أن معنى العالم عند المتكلمين أعم من معنى الكون. لأنه يشمل مجموع أجزاء الكون. "والكون بالمعنى العام: هو الوجود بعد العدم، وهو تغيّر دفعي، لأنه لا وسط بين الوجود والعدم، كحدوث النور بعد

(1) لالاند، اندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، الجزء الثاني، ط2، منشورات عويدات، بيروت،2001، ص830.

(2) السيد، محمد صالح: أبو جعفر الاسكافي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص 142- 143.

الظلام دفعةً، وقد قُيّد الحدوث بـ الدفعي، لأنه إذا كان على التدرج كان حركةً لا كوناً. والوجود والكون عند المعتزلة مترادفان"(1).

ويقسم الموجود إلى قسمين، وذلك لأن الموجود إمّا أن يكون جوهراً غير قابل للعدم البتّة، أو أن يكون قابلاً للعدم. فالموجود الذي تكون حقيقته غير قابلة للعدم البتّة، فهو المسمّى بواجب الوجود لذاته، وهو الله سبحانه وتعالى. وأما الوجود الذي تكون حقيقته قابلة للعدم، فهو المسمى الممكن الوجود لذاته. وهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام: المتحيّز، والحالّ في المتحيّز، والذي لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز. والمتحيز: الذي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية بأن ها هنا أو هناك، والمتحيز إمّا أن يكون قابلاً للقسمة، وأما أن لا يكون، والقابل للقسمة هو الجسم، أما المتحيز الذي لا يكون منقسماً، فهو المسمى بالجوهر الفرد.

أما القسم الثاني من أقسام الممكن: هو الذي يكون حالاً في المتحيّز وهو العرض، والعرض قسمان: أحدهما الذي يمكن قيامه بغير الحي، ويندرج تحت كل واحد من هذين القسمين أنواع كثيرة، وأحد أنواع العرض الذي يمكن قيامه بغير الحي هو الأكوان.

والقسم الثالث من أقسام الممكنات: الشيء الذي لا يكون متحيزاً ولا يكون قائماً بالمتحيّز، وجمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم، وجمهور المتكلمين ينكرونه(2).

---

(1) السيد، محمد صالح: مدخل إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص 282.

(2) الرازي، فخر الدين: الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986، ص 19– 22.

2- النزعة العقلية عند المعتزلة:

حينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلّمات الدينية، اضطر نفر من أرباب النظر المؤمنين إلى التسلُّح بالمنطق، للردّ على المخالفين والمعترضين على العقيدة، وهكذا نشأ علم الكلام المسيحي، وكان ذلك سبباً من أسباب تطور علم الكلام الإسلامي، إلا أنّ النشأة الأولى لعلم الكلام الإسلامي ترجع إلى عهد أقدم من الاحتكاك المباشر مع الثقافات الأخرى، فقد كان للخلافات السياسية التي نشأت بعد وفاة الرسول، وانقسام المسلمين حول قضية الإمامة، وتفرُّع قضايا خلافية أخرى، كقضية مُرتكِب الكبيرة مثلاً، دورٌ حاسمٌ في نشوء علم الكلام في مرحلته الأولى، تلا ذلك خلافات مع الفرق غير الإسلامية، نتيجة توسع حدود الدولة، وانضمام شعوب أخرى تحت لواء الدولة الناشئة، وشكّلت المناقشات والخلافات التي دارت بين المسلمين وأرباب هذه الفرق، المرحلة الثانية من علم الكلام، غير أن هؤلاء المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة في استخدام أسلوب التبرير العقلي لأركان العقيدة وقضايا الدين، بل كانوا يستندون أولاً إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات.

لم تخرج الحركة العقلية الناشئة في الإسلام عن هذا الإطار، فقد أقام المسلمون فلسفتهم على أساس القرآن، والتجؤوا إلى التأويل الرمزي للنصوص الدينية كما فعل فيلون السكنّدري، وجعلوا للنصوص باطناً وظاهراً، "والواقع أن هناك مظهرين لهذا الاتجاه: أولاً: استعمل المسلمون منهج التأويل واستند إليه المتكلمون أصحاب الفرق؛ ولاسيما الباطنية، وكذلك استعملته الصوفية والفلاسفة. ثانياً: لم يستند المسلمون إلى القرآن في إقامة فلسفتهم، ولكنهم حاولوا أن يوفقوا بين الدين والفلسفة، وعاشوا على قدر الإمكان في جوهم الفلسفي الذي يستند إلى تديرهم للدين، وعدم التعارض مع النصوص القرآنية ولاسيما المسلّمات العقيدية للإسلام"(1). ساعد على هذا الاتجاه، موقف القرآن المعتدل من العقل واستعماله، فبالرغم من أن القرآن الكريم كان ينهى عن الجدل، لكنه ليس ضد التفكير والتأمل، شرطَ أن يؤدي ذلك إلى

(1) أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص62.

معرفة الله، إذ حثّ القرآن على تأمل الكون في الكثير من الآيات، على عكس ما يرى بعض الباحثين الغربيين من "أن القرآن كان من جملة عوائق التفكير الحر عند المسلمين"(1)، لكن الخلاف الحقيقي كان حول حدود هذا العقل، فعند أهل السنّة العقل قاصر عن إدراك كافة القضايا الغيبية، ويسلّم بها تسليماً كما وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية، أما عند علماء الكلام، وبتأثير الاحتكاك بالحضارات الأخرى، فقد أعطوا للعقل سقفاً أعلى من ذلك، فنشأ عن ذلك قضايا عقلية تخص تفسير الآيات الغيبية، مثل الذات والصفات، وخلق القرآن، والتجسيم، والتشبيه....الخ، ونجد عند علماء الكلام موقفين متعارضين، كلاهما يعالج القضايا الإلهية بوساطة العقل، أحدها يُثبت بالحجة العقلية محدودية العقل، والآخر يثبت بالحجة العقلية قدرة العقل غير المحدودة، ويمثل هذا الموقف موقف المعتزلة الذي يعالج قضايا العقيدة بوساطة العقل.

يُجمع أغلب الدارسون على أن الاعتزال يمثل محاولة لفهم العقيدة الإسلامية على ضوء العقل الإنساني، و يرون فيه تأويلاً تحررياً أكثر ملائمةً لروح العصر الحديث، وأنّ المجتمع الإسلامي كان يستطيع أن يعرف النهضة التي عرفتها أوربا، فيما لو ثبت على ذلك التأويل، ولم يتم استبداله بتأويل آخر، وكان من أهم عوامل تراجع الحضارة وجمودها "فطريقة معالجة المعتزلة لمسائل الكلام في مباحثهم، نجد فيها طابع النظر الفلسفي الواضح، فطريقة التفكير هي طريقة التفكير الفلسفي، من حيث اعتماد العقل، والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها، واستخدام أدوات الاستدلال المنطقي التي كانت تستخدمها الفلسفة"(2).

وبالعودة لنقطة البدء، إلى الاعتزال في بداية المسيرة الكلامية: نجد أنه لا يمثل اتجاهاً من اتجاهات عدة كلها في مستواه، بل العكس من ذلك يمثل الموقف الأصل، مركز الإضاءة الذي

---

(1) Tennemann: Manuel de L'histoire de philosophie, paris, 1963 , p 309.

(2) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول القسم الثاني، دار الفارابي، بيروت، 1978، ص 871.

تتحدد المواقف الأخرى بالنسبة إليه، لم يوجد عرضاً وصدفة بحيث يمكن الاستغناء عنه وتصوّر فكر إسلامي لا يذكر فيه إلا في الهوامش، "إذا أردنا أن نعرف ماذا يعني العقل في مفهوم المسلمين، وفي أيّ شكل وفي أي صورة يقبلونه وفي أيّ شكل وصورة يرفضونه، وجب التركيز على الاعتزال بصفته الأصل الضروري والأسّ لكل علم كلامي"(1). إن هذا الموقف يصوّر لنا المعتزلة كمارقين على الدين، لا يقيمون وزناً إلا للعقل ومعطياته، بغض النظر عمّا تقرره النصوص، بينما نجد بعض الباحثين أقل تطرفاً في النظر إلى مكانة العقل عند المعتزلة، فيقول (أحمد محمود صبحي) عن مكانة العقل عندهم: "إذا تعارض ظاهر النص مع العقل كان المرجّح هو العقل، فالله قد لطف بالناس، وهداها بالعقل والكتاب، ولكن يُعرف الرسول والكتاب بالعقل، ولا يعرف العقل بالرسول والكتاب، وذلك سندهم في ترجيح حجّة العقل، في ضوء ذلك عرفت أصولهم الخمسة، بل في ضوء ذلك التزموا بما التزموا به من نظريات كاعتبارهم المعلوم وإن لم يكن موجوداً شيئاً، وفي ضوء ذلك أيضاً يرجع إليهم الفضل في نشأة علم الكلام، وفي تحديد موضوعاته وأساليب الجدل فيه"(2)، وفي ذلك يقول (القاضي عبد الجبار) "إن الصِراط المستقيم لا يعلم بالمشاهدة، فالواجب على المرء أن يتبع الأدلة وينظر بها ليعلم، ويكون عمله بحسب ذلك هو دلالة العقل، لأن به يُميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يُعرف إن الكتاب حجة، وكذلك السنّة والإجماع، وربما تعجب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، من يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مُؤخر وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنّة والإجماع، فهو

---

(1) العروي، عبد الله: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت،الطبعة الثالثة، 2001، ص 77-78.

(2) صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، الجزء الأول **المعتزلة**، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، ص 351.

الأصل في هذا الباب"[1]، على الرغم من أن أهل العدل والتوحيد قد امتازوا عن غيرهم بإحلال العقل وحجته ومعطياته مكاناً عاليا، بالقياس إلى النقل والسّماع وأدلته، إلا أننا نجدهم لا يقيمون تعارضاً بين حجج العقل وحجج القرآن، حقيقة هم يقدمون العقل على النقل، ولكنه التقديم الذي لا يلغي النقل، ولا ينقص من شأنه، وإنّما التقديم الذي يدل على وجوب تأويل ظاهر النص بما يتفق مع معطيات العقل وحججه، وأيضاً التقديم النابع من تقدم موضوع الحجة العقليــة علــى موضوع الحجة النقلية ، فقد عدّوا أن "هناك ثلاث حجج احتجّ بها المعبود على العباد، وهــي العقل، والكتاب، والرسول... فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبّد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العبادة، والعقل أصل الحجتين الأخيرتين، لأنهما عرفا به، ولم يعرف بهما... ثم للإجماع بعد ذلك حجة رابعة مشتملة على جميع الحجج الثلاث وعائــدة إليها " [2].

إذاً آمن المعتزلة قبل غيرهم، بأنّ الإسلام هو الإطار الثقافي الذي يضمن للمسلمين وجوداً كأمة، أو دولةً ذات شأن، فراحوا يدافعون عن الإسلام، ويحاولون سدّ الثغرات التي يمكــن أن تكون من المآخذ على الإسلام، فكانوا بذلك "الفرقة الأولى التي اخترقت حجاب القدسية بأفكــار تتسم بالقوة والمنطق في بحثها للمسائل الدينية، حيث تحدثت عن وجود الله، وصفاته، وعلاقتــه بالإنسان، وطريقة معرفته، وغيرها من القضايا التي حرمت بعض المذاهب الخوض فيها "[3]. ويرى الدكتور نيبرج في مقدمته لكتاب (الانتصار والردّ على ابــن الرونــدي الملحــد)، "إن المعتزلة قامت بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر، وهو الاستعانة بمــا اســتعانت بــه

---

(1) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ت، ص 139.

(2) القاسم الرسّي: (كتاب أصول العدل والتوحيد) ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، الجزء الأول، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1988، ص 124-125.

(3) البندر، رشيد: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص 26.

الأديان المحيطة به كلها، من أسلوب متين، وطريق فلسفي لإبراز ما كمن في الدين من القوى والفضائل، فلم يكن بدّ من الاستغراق في الأبحاث والدقائق، ليظهر الإسلام في مظهر التحدي، ويفوز بما أراد فوزه، ولو لم يقم بهذا الواجب من الأمة من كانت له كفاءة له، لما تقرّب الإسلام إلى الأذهان، ولما نهض بين الأديان، ولما صار له إلا سلطة ظاهرية فانية "(1).

كان لمنهج المعتزلة العقلاني، اتجاهه البارز إلى عقّلنة ميتافيزيقا الإسلام كلها، في سبيل منح العقل حرية التفكير، دون أن يقيده قدر سابق، وذلك ينطلق أساساً من محاولته تأكيد حرية إرادة الإنسان، دون أن تقيدها إرادة سابقة، بالرغم من أن معالجات المعتزلة كانت تجري بطريقة عقلية تأملية مجردة، ولكن هذه الطريقة كانت تفرضها ظروف سيطرة المعارف الدينية، ثم ظروف التطور الانتقالي من التفكير البسيط المباشر، إلى التفكير المركب غير المباشر، غير أن كل ذلك لم يستطع أن يخفي الطابع الأساسي للفكر المعتزلي؛ أيّ "طابع المعارضة للنظر الإيماني الغيبي، ولفكرة تقديم الإيمان على العقل، ولفكرة سيطرة الحتمية القدرية المطلقة على تصرف الإنسان"(2)، وكانوا أول مدرسة كلامية ظهرت في الإسلام وأدّت دوراً كبيراً في تطوير الفكر الديني والفلسفي، فهي التي أوجدت الأصول العقلية للعقائد الإسلامية، وجعلت للنزعة العقلية في الفكر الإسلامي مكانةً مرموقةً، ورفعت من شأن العقل وأحكامه وقدرته في الوصول إلى الحقيقة، ورجالها هم السابقون إلى الأخذ بمنهج الاستدلال العقلي، والنظر في الدين وأحكامه من خلال العقل، وتناولوا مسائل الله والإنسان والعالم بالنظر العقلي الخالص فـ"المشكلات التي عالجها علم الكلام كانت نتيجة حتميّة لانتشار الإسلام في مختلف بقاع

---

(1) الخياط: الانتصار و الرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق د. نيبرج، الطبعة الثانية، أرواق شرقية للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص58 من المقدمة.

(2) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول القسم ثاني، مرجع سابق، ص 884.

العالم، ذلك الانتشار الذي ألزم المسلمين أن يسايروا متطلبات الحضارات الجديدة، مــن خــلال تفسيرات جديدة للمشكلات التي نتجت بسبب انتشار الإسلام "[(1)].

تبني المعتزلة لهذه النزعة العقلية ولّد فيهم حرية الفكر والــرأي، فحــاولوا نــشرها فــي مجتمعهم، وعملوا على نموها وتطويرها، وفي الحقيقة لا نكاد نجد مدرسة كلامية نمت فيها هذه الحرية الفكرية كما نمت في رحاب مدرستهم، وبلغت بهم هذه الحرية إلى حــدّ أنهــم كــانوا يستمعون إلى أفكار خصومهم مهما كانت غريبة ومتطرفة، ومهما كانت معارضتها للإســلام، فاتسع أفقهم وتفتحت أذهانهم نحو أمورٍ ما كان لهم أن يتجهوا إليها لو وقفوا عند حــد المــأثور وحده، ويعود ذلك إلى أن الجدل والخلاف في الرأي هو الأصل الذي قام عليه مذهبهم، إلى الحدّ الذي يدهش الباحث المتتبع لمسألة من المسائل الكلامية التي ناقشوها من كثرة الاختلافات التي يجدها لديهم، وعكست لنا آراء المؤرخين مرحلتين متميزتين من مراحل الفكر الاعتزالي: فــي المرحلة الأولى: كان الاهتمام بالجانب الديني والاجتماعي واضحاً أكثر من ميلها إلى التفلّسف، وهذه هي المرحلة التأسيسية التي يمثلها واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، أما المرحلة الثانية: ممثلة بأبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظّام وغيرهم، فقد تميزت بالتأليفات الفلسفية، أو حسب الاصطلاح الكلامي (دقيق الكلام).

مرّ العقل عند المعتزلة بثلاث مراحل، فبعد أن كان العقل وسيلة لفهم الــدين وتفــسير نصوصه، أصبح مساوياً للشرع، وندّاً يحاول المعتزلة التوفيق بينهما في جميع الحــالات، ثــم غلّبوا العقل على النقل تغليباً كبيراً، وعملوا على تطويع الوحي ليكون في خدمة العقل، وبهــذا انقلب الأمر إلى عكس ما بدأ به، ونشأ عن ذلك الصراع الطويل الحاد بين أهل الــسنة وأهــل الاعتزال، وعلى هذا فقد بدأ الاعتزال بناء على ظروف موضوعية خاصة بالبيئة الإســلامية، ولكنه ما لبث أن تفلسف، "فطرح على بساط البحث مشكلة الاتفاق بين العقل والنقل، والفلــسفة

---

(1) سلمان، عباس : الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998، ص 32.

والدين، وقد قال المعتزلة بهذا الاتفاق، وجرى عليه في إثّرهم أو إلى جانبهم الأشاعرة أنفسهم، والفلاسفة المسلمين من الكندي إلى ابن رشد"(1).

فالمعتزلة لم يقفوا عند التوفيق والدفاع، بل تجاوزوه، و"كانوا كلما ازدادوا تعمقاً في الفلسفة، وتعلقاً بالعلوم، يبتعدون عن الدين، إلى حدّ أن نسوا غايتهم التي بدأوا، وصاروا يجربون أن يخضعوا النقل للعقل، ويحوروا العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية"(2). كان لتطور هذا النمط الجديد من التفكير، الذي بدأه المعتزلة، دوره في توسيع الآفاق الفكرية، والمتطلبات العقلية لدى العرب المسلمين، الذين لم يكن من الممكن أن يتجاوزوا إطار القناعات التي توافق مستوى التطور الثقافي لسكان الجزيرة العربية في القرن السابع لولا "الحصيلة العلمية التي بلغها المعتزلة في نموهم الفكري، الذي لم تكن في الحق نتيجة تعمق مضوا فيه، بل اضطروا إليه اضطراراً "(3).

إذاً الاعتزال كمذهب فكري وفلسفي رغم خصوصيته واستقلاله، لم يكن بعيداً عن الفكر الديني، فنظرياته تهدف بشكل عام إلى تجسيد فكرة الله، وتأكيد الطابع الديني المهيمن آنذاك على الفكر والفلسفة، فكانوا الوحيدين الذين امتلكوا الجرأة الكافية، فأقبلوا على المبادئ الجديدة يدرسونها ويمحصونها، وتناولوا المسائل المختلفة التي أثارتها تلك المبادئ، يحاولون حلها، وكانت غايتهم في بادئ الأمر أن يفهموا تلك المشاكل حتى يردوا عليها، ويفندوها وأن يدافعوا عن العقائد الإسلامية ببرهان العقل كما كان يفعل مخالفو الإسلام في ذلك الحين دفاعاً عن عقائدهم، فكانت الحاجة تقتضي أن يقاوموهم بنفس أسلحتهم، وأن يخاطبوهم باللغة والأساليب

---

(1) العوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1987، ص 356.

(2) جار الله، زهدي: المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974، ص 247.

(3) العوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، مرجع سابق، ص 147.

الكلامية التي أَلِفوها وأتقنوها[1] معتمدين في ذلك على التأويل، الذي يُعتبر من النتائج المهمة عن مسلك المعتزلة العقلي، والذي كان له الأثر الأكبر فيما بعد في الفكر العربي التالي عليهم، فلسفياً كان أو كلامياً، فالتأويل كمنهج عقلي يرتبط تاريخياً بالمعتزلة، الذين أيقنوا أن إبعاد التصوّرات والصفات والأحوال، التي لا تتفق وطبيعة الألوهية، لا يكون إلا عن طريق تأويلها مجازياً، فقد وجدوا في القرآن الكريم والحديث النبوي نصوصاً إذا أخذت حرفياً أدت إلى التشبيه والتجسيم، وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية، فقد ثبت عندهم بالدليل العقلي، أن الله تعالى منزه عن الجسمية والجهة، و"قالوا لا بد من حرف هذه الصفات عن معانيها الظاهرة الحرفية إلى معان أخرى مجازية، لئلا يكون ذلك سبباً في الطعن في هذه النصوص، واستعانوا في هذه السبل الوعرة والشاقة بالقرآن نفسه، وفي أحيان أخرى باللغة يجدون فيها ما يساعدهم في تقرير هذه المعاني التي يرونها"[2].

التأويل كمنهج عقلي، يقصد منه: إبعاد التصوّرات التي لا تليق بالألوهية، ووسيلة للتقريب والتوفيق بين المذاهب التي تعتمد بالوحي، وبين مقتضيات العقل، وهو ظاهرة دينية لها تاريخ طويل في الفكر الإنساني العام، فـ "قبل ظهور الإسلام، بزمن قام علماء الكلام اليهود والنصارى بمحاولات عقلية شبيهة بتلك التي بذلها فيما بعد علماء الكلام من المسلمين، من معتزلة وشيعة وأشاعرة، من أجل إبعاد كل التصوّرات الجسمانية التي لا تليق بالألوهية"[3].

والمعتزلة كمؤسسين لعلم الكلام، ومفتتحين لمنهج التأويل العقلي لآيات التنزيل، لم يكونوا دون سلف بل "تأثروا بمذهب الجهميّة، في سلوك منهج المجاز في تلك المسائل، وكان

---

(1) انظر: جار الله، زهدي: المعتزلة، مرجع سابق، ص 245-246.

(2) عبد الحميد، عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1997، ص 218.

(3) المرجع السابق: ص 216.

هذا الباب موصداً قبلها لا يطرقه أحدٌ ولا يخطر له"[1]. وإذا كانت المعتزلة استخدمت العقل منهجاً لها في مجال الأصول الاعتقادية، من خلال الأصول الخمسة، فإنها نقلت مجال تطبيقه إلى مجالات أخرى، كالسياسة والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة، فساهمت في بناء فلسفة تُعدّ بحق فلسفة للإسلام، فقاموا بصوغ للعقائد الإسلامية على طريقتهم العقلية، في مقابل الفرق الإسلامية، والأديان الأخرى، التي أخذت بالتجسيم، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا مع كل المِلل والنِحل من حولهم، بما فيها اليهودية والمسيحية، هذا بالنسبة للمرحلة الأولى من تاريخهم، أمّا المرحلة الثانية التي تميزت بالاقتراب أكثر من التفكير الفلسفي فلم يكن المعتزلي يأبه بأن تكون النصوص الدينية متوافقة مع أصوله الفلسفية، أو غير متوافقة، إن كان ما يرمي إليه تدعيم الأصل العقلي الذي وصل إليه، ومن خلال العقل كان فهمه للكتاب، "لقد أعلن المعتزلي بدون مواربة أن دلالة العقل هي الأولى، وكانت مادته هي نصوص الفلسفة اليونانية، والنصوص الدينية الإسلامية، فقد اتخذ المعتزلي تجاه الاثنين موقف الفيلسوف البحت"[2]، فهم لم يوافقوا أهل الحديث في التمسك بحرفية النصوص، ولم ينساقوا مع الفلسفة اليونانية، رغم الاستفادة منها فيما يتعلق بمناهجها وطرق معالجتها العقلية للموضوعات التي ناقشتها، إلا أن المحتوى المعرفي للموضوعات الفلسفية التي ناقشتها المعتزلة، كان بعيداً إلى درجة كبيرة عن موضوعات الفلسفة اليونانية، فالمعتزلة "تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص الدينية، واستبطان مرامي الوحي، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة، وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة، ولقد استندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضاً، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا، بينما جعله المعتزلة نقطة الانطلاق إلى التأويل"[3].

---

(1) القاسِمي، جمال الدين: تاريخ الجهميّة والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979، ص 21.

(2) النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة التاسعة، 1980، ص 421.

(3) أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 162.

وقد تمادوا في هذا السبيل حتى كان بعضهم ينكر ما عداه من أمور لا تقع تحت طائلة العقل، فإذا ما تعارض العقل مع الدين، رجحوا الأول على الثاني بتأويلٍ وبغير تأويل "وإذا كان أهل السنة والأشاعرة من بعد، لم ينكروا أهمية العقل ودوره الرئيسي الكبير لكنهم جعلوه خاضعاً للشرع، وقوفاً على خدمة الدين، بأن صيّروه وسيلة للفهم والاستدلال والبرهنة على ما جاء به الوحي، فإن المعتزلة قلبوا الآية وجعلوا من الدين خادماً للعقل، ومؤيداً لأحكامه"(1).

إن سلوك علماء المعتزلة في تفسير القرآن على أساس العقل، قادهم إلى عدم الأخذ بالأحاديث التي تغاير أسس مذهبهم، بل دفعهم سلطان العقل إلى إنكار مالا يتفق من الأحاديث مع العقل، ولا عجب في ذلك إذا كان أحد مؤسّسي الاعتزال وهو عمر بن عبيد قد "اشتهر بنزعته النقدية في مجال الحديث، وأدى هذا بالبعض إلى القول بأنه رفض الحديث، وأيدوا قولهم هذا بأنه شكّ في عدالة بعض الصحابة في عهد الفتنة"(2)، وقد تطرف بعضهم كالنظّام إلى حدّ التهجم على أئمة الدين، وتسفيه آراء الصحابة والفقهاء في تفسير بعض الآيات، وكذلك لم يسلم من النظّام الفلاسفة من اليونان والعرب، و"كان شديداً في نقدهم، بارعاً في إلباسهم الخطأ، فخطّأ أرسطو، وخطّأ الطبيعيين، وخطّأ الذريين، وكان في نقده وتهجمه يحكّم الفكر لا العاطفة والدين"(3)، إلا أنهم بالرغم من النزعة العقلية الظاهرة من خلال أفكارهم، ومعالجتهم للمسائل الكلامية بطريقة عقلية مجردة في الغالب، إلا أن هذه الأفكار ظلت محافظة على صبغتها اللاهوتية، حتى عندما تكون المسائل متعلقة بعالم الطبيعة، كمسألة الجوهر الفرد، وذلك" لأن سيطرة المعارف الدينية وتأثير الإسلام في المجتمع، لم تكن تسمح لأي حركة فكرية مهما بلغت ثوريتها أن تظهر بمظهر آخر، رغم أن تلك السيطرة لم تصل إلى الحدّ الذي تستطيع معه إخفاء

(1) خشيم، علي فهمي: النزعة العقلية عند المعتزلة، دار مكتبة الفكر، طرابلس – ليبيا، 1967، ص 85.

(2) السيد، محمد صالح: عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، مكتبة نهضة الشرق،القاهرة، 1985، ص 120.

(3) طوقان، قدري حافظ: مقام العقل عند العرب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2003، ص 95.

طابع المعارضة المعتزليّة للنظر الإيماني والغيبي المطلق، والمعارضة لفكرة تقديم الإيمان على العقل، وسيطرة الحتمية القدرية المطلقة على حركة الفرد والمجتمع"(1).

وقد استخدم المعتزلة في ذلك منهجاً محدّداً للاستدلال، للتأكيد على أن الأدلة النقليّة غير كافية وحدها لبلوغ اليقين "فإنه لإفادة الأدلة العقلية اليقين، لابد من العلم بأن ألفاظها لا تنقل معانيها المخصوصة إلى معانٍ أخرى، وعلى العلم بعدم الاشتراك اللفظي وعدم المجاز وعلى عدم الإضمار، وعلى عدم التخصيص وعلى عدم التقديم والتأخير، ثم على العلم بعدم التعارض العقلي، وبهذا كله لا يمكن تقديم الدليل النقلي على العقلي، وذلك لأن تقديم النقل على العقل إرضاء للأصل بالفرع"(2)، وبهذا المنهج فقد بدا واضحاً أنه للوصول إلى الحق في سائر الأمور الإلهية، لا يكفي الاعتماد على النص وحده، كما فعلت الفرق السلفيّة، كما لا يكفي الاعتماد على العقل وحده، كما فعل فيما بعد جميع الفلاسفة المسلمين، بل لا بد من الاعتماد على النص،إلى جانب العقل والبرهان والمنطق، بشرط التأويل في حال التعارض، وتقديم العقل على النقل، لأنه أساس الخطاب الإلهي إلى البشر.

ويمكن القول إنّ المعتزلة قطعت شوطاً بعيداً في مفهوم التنزيه، لذلك استخدمت منهج التأويل العقلي للتعبير عن هذا التنزيه، لقد كان الأسلوب العقلي عند المعتزلة مبكراً قبل أن يصل إليهم منطق أرسطو، بل كان علم الكلام حركة طبيعية في تجاوز النص الديني إلى المعنى العقلي، ولم يكتفِ المعتزلة بهذا القدر بل تعدى الأمر إلى "نظر المعتزلة في الأديان الثلاثة السماوية يقارنون بعضها ببعض، بل ويقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفرس والهنود، وبالآراء الفلسفية أيضاً، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فطرية عقلية، توفّق بين الآراء المتخالفة،

(1) الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 126.

(2) سليمان، عباس: الصلة بين علم الكلام والفلسفة، مرجع سابق، ص219.

وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علماً فطرياً، يؤدي بالضرورة إلى معرفة إلـــه واحـــد خالق حكيم، وهب الإنسان عقلاً به يعرفه، و به يميز الخير من الشر"(1).

طرح المعتزلة أفكاراً هامة تجلّت في رؤيتهم الخاصة لمكانة العقل، في تحديد العلاقة بـــين الله والإنسان، ورؤيتهم المتطورة تجاه طبائع الأشياء وخصوصيتها، ويُفهم من هذه الأفكـــار أن المعتزلة مالوا إلى القول بعدم تدخل الله في الكون بعد خلقه؛ إلا من خلال تلك الوسائط، فالناس يجدّدون بعقولهم حياتهم الاجتماعية من نظام اجتماعي وسياسي، وهذا يتطلـــب تحـــرّرهم مـــن سطوة القدر، وتتحدّد الطبيعة كوجود علاقات من خلال ما ترك الله بينها من طبائع وقـــوانين، "إن النزعة العقلية في فهم الإسلام التي افتتح عهدها المعتزلة، لم تقف عند حـــدود الاعتـــزال، ورغم أن ذلك عُدّ انحرافاً وشذوذاً عن الأصول، فقد قامت بعد المعتزلة مدارس كلامية أخرى، انتهت إلى منزلةٍ وسطى بين العقل والنص، ولكن سرعان ما تلقفها تيار النزعة العقلية الـــذي برز في أفق التفكير العربي الإسلامي، وتحول إلى فلسفة حقيقية صرفة، لا يبالي بالنصوص إلا ما كان منها مدعماً لمقالته، وقد بلغ هذا التيار أقصى آمـــاده علـــى أيـــدي الفلاســـفة العـــرب المشهورين، مثل الكندي وابن سينا وابن باجّة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم"(2)، فجعلوا مـــن العقل مصدراً للتشريع ووكيلاً لله على الأرض، خلافاً لأهل السنّة وأصحاب الحـــديث، الـــذين يرتبون الأدلة على النحو التالي: الكتاب فالسنّة فالإجماع، أضاف المعتزلة إلى هذه الثلاثة دلالة العقل وقدّموه عليها جميعاً، وهم يعلّلون ذلك بأنه قبل الاستناد إلى الكتاب والسنّة يجب أن تعلـــم بأن ثمة إلهاً أنزل الكتاب، وبعث الرسل، والعلم بذلك لا يأتي إلا عن طريق العقل.

---

(1) دي بور، ت.ج : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، د.ت، ص 105.

(2) الصالح، عبد الحميد: الفكر العربي وعلم الكلام، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 2002، ص 23.

3 – النزعة العقلية عند المعتزلة وصلتها بالفلسفة اليونانية:

حين تُرجمت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، واجه المعتزلة منذ العلاف نظريات فلسفية تفسّر الكون، ولا تتّفق مع رأي الإسلام في بيان صلة الله بالعالم، بل إنها تخالفه وتتعارض معه وأهمها:

1- نظريات ما قبل سقراط التي تقول بقدم المادة، ولا مكان فيها لفكرة الألوهية.

2- نظرية أفلاطون في المثل، وهو وإن أثبت الصانع ودلّ على قيامه، إلا أن المُثل لديه قديمة، ولا تتصل بمثال الخير صلة خلق أو نشأة.

3- نظرية أرسطو التي تقول بقدم الهيولى، وتجعل الإله مجرد محرك للمادة، كما يجعل العالم أدنى من أن يعرفه الله أو يتعقّله، فضلاً عن أن الإله مجرد نقطة بدء [(1)].

فكان لا بد أن يصوغ المعتزلة نظرية تفسّر وجود العالم، وتتفق مع فكرة الخلق الإسلامية، والإيجاد من عدم، وتقف أمام نظريات اليونان.

كان من الطبيعي أن يتأثر رجال الاعتزال بالفكر الوافد، ولكن ليس إلى الحدّ الذي يلغي الخصوصية الفكرية لرجال الاعتزال "فتعمقهم في درس الفلسفة اليونانية ترك في عقائدهم أثراً بعيداً، ولاسيما في مسألة القدر، فإنهم أخذوا عنها قول أرسطو أن الله تعالى ليس مطلق التصرف يفعل ما يريد بل هو نظام، وإذا كان كذلك فإنه تعالى يسير ضمن نظام لا يمكنه مخالفته والخروج عليه"[(2)]، وإذا كان المعتزلة قد لجأوا إلى درس الفلسفة لا لذاتها، وإنما ليستخدموها في الردّ على خصوم الدين الإسلامي، فإنهم مذّ بدأوا ذلك دخلوا في دورٍ جديد من أدوار تاريخهم، إذ أحدثت الفلسفة في حياتهم انقلاباً خطيراً، وفي تفكيرهم ثورة عنيفة، لأنهم بعد أن وقفوا على مواضيعها، وتعمقوا فيها أحبوها لذاتها، وتعلقوا بها "وبذلك تدرّجت النزعة العقلية

---

(1) انظر: صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، جزء أول، مرجع سابق، ص 209

(2) جار الله، زهدي: المعتزلة، مرجع سابق، ص 102.

لدى المعتزلة، وتطورت حتى أصبحوا لا يرون محيصاً من احتضانها تماماً، والمناداة بسيادة العقل حتى في أخص الخصائص الدينية؛ وهو الإيمان، فيتحول عندهم إلى اسم مدح نتيجة فعل الخير بلا قيد أو شرط"(1)، فأخذوا بذلك يبتعدون عن أهدافهم الدينية التي بدأت بها حركة الاعتزال، ويزدادون انصرافاً إلى المسائل الفلسفية حتى "جاء وقت كانت جهودهم فيه تقتصر على البحث في مواضيع الفلسفة البحتة، كالحركة والسكون والجوهر والعرض والوجود والمعدوم والجزء الذي لا يتجزأ "(2).

إن إطلاع المعتزلة على كتب الفلاسفة اليونانيين التي ترجمت من السريانية واليونانية إلى العربية في ذلك الوقت، بالإضافة إلى نزعتهم العقلية، فتحت أمام المسلمين أبواباً لم تكن لتفتح لو وقفوا عند حدّ المنقول وحده، وأفسحت السبيل للدراسات العلمية والفلسفية، هذه الحقيقة التي لا ينكرها حتى المتشدّدين من المستشرقين، الذين يحاولون ردّ كل الإنجازات الفكرية والحضارية العربية إلى أصول غريبة عن البيئة العربية، وخصوصاً إلى الفلسفة اليونانية، يقول دي بور: "ظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية، عِمادها الاقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى من أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً، ولم تتميّز تميّزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها"(3) متجاهلاً أن الفكر العربي متمثلاً بإنتاج علماء الكلام، الفلاسفة المسلمين، ناقش موضوعات لا مثيل لها في الفلسفة اليونانية، وهي تلك الموضوعات التي فجّرها أمامهم الدين الإسلامي؛ مثل مشكلة القضاء والقدر، ومشكلة الصفات، ومشكلة البعث، ومشكلة النبوة، وما

---

(1) خشيم، علي فهمي: النزعة العقلية عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 87.

(2) جار الله، زهدي: المعتزلة، مرجع سابق، ص 50.

(3) بور، دي: تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص50.

يرتبط بذلك من حديث عن النبوة والنبي، والصلة بين منطق السماء (الوحي)، ومنطق الأرض (العقل)، وغيرها من أبحاث جديدة خاضها الفلاسفة المسلمين وكتبوا فيها مباحث كبرى، ولكن بالرغم من وهم التمركز الغربي للفكر والحضارة، والنزعة التعصبيّة التي ينطلق منها في معالجته لتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، يقول: "ولكن في الإسلام رجال كثر لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف، وهم وإن اتشحوا برداء اليونان، فإن رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة، ومن اليسير علينا أن نستهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها، ولكن يُحسن أن نتعرفهم في بيئتهم التاريخية"[1].

لم يكن للمسلمين بدّ من تفسير مظاهر الطبيعة، لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة ذاتها، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الخالق، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً، بل اعتبروه مخلوقا حادثاً زائلاً، والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء، وينبغي أن يعتبر ويسمى إلهاً لا علّةً طبيعية، ولا محركاً غير متحرك، ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق أو حدوث العالم بعد أن لم يكن منذ الصدر الأول أكبر عقائد علم الكلام الإسلامي[2]. يتضح من مجموع هذه الآراء لمؤرخ الفلسفة دي بور –وهي آراء تمثل وجهة نظر كثير من الباحثين الغربيين– إن مباحث العقائد الإيمانية عند العرب الإسلاميين التي قامت على أساس من التفكير الفلسفي، ترجع كلها إلى عوامل خارجية، ودون أن نجد أية علاقة بين نشأة التفكير الفلسفي في المباحث الاعتقادية الإسلامية والواقع الموضوعي للحياة العربية الإسلامية ذاتها، لا في العصر الذي ظهرت فيه، ولا في العصر الذي تطورت فيه إلى علم سُمي علم الكلام، ولا في العصر الذي تحولت فيه إلى مباحث فلسفية؛ أي حين وجدت الفلسفة العربية، واستقلت عن علم الكلام. ومن الواضح أن مثل هذه الآراء ليست مخالفة في أحد جوانبها للحقائق التاريخية الموضوعية فحسب، بل هي مع ذلك مخالفة أيضاً لأسلوب البحث العلمي الصحيح، الذي لا يقرّ بحال من الأحوال أن ينشأ نوع معين

(1) المرجع السابق: ص 51.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 120.

من التفكير في مجتمع ما، بمعزل عن الظروف الداخلية في مرحلة معينة من تاريخ هذا المجتمع، وبانفصال تام عن شروط الواقع الموضوعي فيه.

دخلت الفلسفة ميادين الوعي الاجتماعي، منذ المراحل الأولى لنشوء الفكر الإسلامي، ولا ضرورة لربط دخولها هذا ببدايات الترجمة والتأليف بالطريقة اليونانية، واتخاذها دليلاً ومؤشراً على طبيعة موقعها من الحضارة الإسلامية، وذلك لأن هذا النمط الفلسفي ليس إلا ضرورة منطقية فرضتها ظروف المجتمع العربي، والتحولات الجديدة التي حدثت في بنية المجتمع نتيجة توسع حدود الدولة، ودخول الكثير من العناصر غير العربية، التي كانت أساساً تملك ثقافات مختلفة، وتحمل في طياتها تراث الشرق بأكمله، مما أدى إلى فهم جديد للنصوص الدينية، نتج عنه ضرورة صوغ العقائد الإيمانية الإسلامية صياغة عقلية، كمقدمة لما أتى بعده من تطور علم الكلام بشكله الإيماني الأول إلى صياغات نظرية مجردة، اكتملت فيما بعد على أيدي الفلاسفة المسلمين، من الكندي حتى ابن رشد.

هي تهمة إذاً أن يطّلع المعتزلة على الأفكار والنظريات الفلسفية، ولكنها تهمة ذات فائدة عظيمة في تاريخ الفكر الإسلامي، فقد غذته هذه الفلسفة " بأساليب جديدة للبحث، ومنهج، وقدمت له خطة عقلية زادت من قوته وثباته"**(1)**.

وبالنتيجة نرى أنه بالرغم من أن المعتزلة قدموا فكراً دينياً معتمداً على العقل، إلا أننا لا نجد فكرة واحدة عند المعتزلة تخلو من دليل عقلي حتى لو جاورها دليل نقلي، وهذا لا يُعدّ من عيوب المذاهب الفلسفية أن تكون هناك أفكارٌ مسبقة يحاول الفيلسوف برهانها، بل إن أغلب المذاهب هي فكرة مسبقة راسخة في ذهن الفيلسوف، يدافع عنها بالعقل، وليست فكرة تكشف عنها التجربة كما في العلم، والمعتزلة إذ انطلقوا من الإسلام كأفكار مسبقة؛ فإنهم لم يسلّموا بشيء دون الاهتداء بنور العقل، ليقدموا في النهاية فكراً متماسكاً، ومذهباً متناسق الموضوعات والبراهين.

---

(1) علي فهمي خشيم: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، مرجع سابق، ص 39.

4- النزعة العقلية عند المعتزلة من خلال أصل التوحيد:

مدرسة المعتزلة من أخصب المدارس العقلية في الإسلام فكراً ورجالاً، فلسفت أموراً لم تفلسف من قبل، وعالجت مشاكل فيها عمق ودقة، وابتكرت حلولاً جديدة، وتحت اسم دراسة العقائد تعرضت لدراسة الأخلاق والسياسة والطبيعة وما بعد الطبيعة، وعرضت لها حلولاً جديدة عقلية، تنسجم مع المبادئ الأساسية التي انطلق منها الفكر الاعتزالي، وكوّنت فلسفة تنصبّ على الإله والكون والإنسان، فشكلت بذلك نواةً فكرية لفلسفة عربية إسلامية.

نفى المتكلمون والفلاسفة أيّة مشابهة بين الله والعالم، وذلك بما سمي بمبدأ التنزيه؛ أي تنزيه الله عن صفات المخلوقات، ولقد غالى المعتزلة في هذا التنزيه، حتى أنكروا كل علاقة بين الله والعالم سوى علاقة الوجود، والسبب الرئيسي لموقف المعتزلة من إثبات المفارقة الكاملة بين الله والعالم، هو مفهومهم للتوحيد، وفي هذه العلاقة تأكيد لوجود العالم الذي يخضع للقوانين، وتحكمه السببية، في مقابل الوجود الإلهي، تأكيداً للوجود الإنساني، من خلال موقفهم الإيجابي من الحرية ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، إن طابع التوحيد الإسلامي المميّز عن غيره من الأنماط التوحيدية، كالتوحيد القومي اليهودي والتوحيد الإقنومي المسيحي، إضافة إلى طابعه اللاكهنوتي قد أفسح المجال في الانفتاح على كل جديد فكري، وسرعان ما ظهرت على أرضية التناصّ المعرفي أفكار جديدة وأنماط معرفية جديدة، وبدأت نزعات التحديث بالظهور مع المعتزلة التي أكدت على حرية الاختيار، وعلى حرية الفرد، وعلى أولوية العقل على السماع، وعلى جواز الإمامة بالعقل، وعلى ربط الإيمان بمعيار، وعلى أسبقية المعرفة بالله على حجة الأنبياء، وعلى شخصانية الإيمان، أي الإيمان الشخصي في علاقة المعرفة بالله، وأساسها المعرفة بالقلب والضمير الشخصي[1]، وبهذه الرؤية الخاصة للتوحيد، وباستخدام المنهج العقلي في معرفة الله والعالم، مع التأكيد على الفصل الكامل بينهما، استطاع المعتزلة أن يجعلوا من

(1) انظر: قاسم، جميل: مقدمة في نقد الفكر العربي من الماهية إلى الوجود، مكتبة الهلال، بيروت، 1996، ص 107.

التوحيد، رؤية موجِّهة للذهن نحو الطبيعة، وتحولت الطبيعة من موضوع حسي وجداني إلــى موضوع عقلي علمي.

انطلق المعتزلة في بناء تصورهم للألوهية من تعريف الله على أنه واحد ليس كمثله شيء، وهذا ما جعل المعتزلة تقول بأن الخلق لا يستمد ماهيته من الله؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لوجد تشابه في الماهية بين الله والخلق، ولكن ماهية الخلق لا تشارك البتّة ماهية الله التي نجهلها تمام الجهل، "تنتهي المعتزلة إلى القول بأن الله لا يمنح سوى الوجود للخلق، وكل ماعدا الوجود فلا يوجد أي تشابه بينه وبين الله، أن هذه النقطة في غاية الأهمية لما يترتب عليهــا مــن أقــوال ونظريات تتعلق بمسألة خلق العالم وماهيته"(1).

إننا في بحث أصل التوحيد عند المعتزلة أمام موقف عقلي يصدر عن العقل وحده، إذ لــم يقبل المعتزلة التصور اليوناني لله، لا في صورته الأفلاطونية، ولا في صورته الأرسطية، كما أنهم لم يقبلوا التصور التقليدي الإسلامي لفكرة الله من ناحية عقلية بحتة، لأنهــا تــؤدي إلــى التجسيم في كثر من جوانبها، "وقد انتهوا إلى نظرية العين الواحدة، لقد كانــت نظريــة أكثــر إيجابية من النظرية اليونانية في الله، وأكثر سلبية من النظرية الإسلامية السائدة حينــذاك، ولا شك أن الفيلسوف المشائي كان يعتبر المعتزلي مشبهاً بينما اعتبره مفكروا الإسلام معطلاً"(2).

---

(1) نادر، ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، الجزء أول التوحيد، مطبعة الرابطة، بغداد، 1950، ص 40.

(2) النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي ، الجزء أول، مرجع سابق، ص428.

5- المفارقة والثنائية (ماهية المتناهي وماهية اللامتناهي):

التفرقة التي أقامها المعتزلة بين الموجودات القديمة والموجودات المحدثة، هي أساس فكرة الثنائية والتقابل بين الله والعالم؛ بين اللامتناهي والمتناهي، فقد حرص المعتزلة دوماً على إثبات المفارقة الكاملة بين الله والعالم؛ بأن نفوا وجود أيّة مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم، وكيف يشبه اللامتناهي المتناهي؟ وكيف يصدر الناقص عن الكامل؟ وحتى يثبتوا ذلك فرقوا بين الوجود والماهية، فالماهية شيء أو حقيقة معقولة قابلة للتحقق أو عدمه، والله يمنح الوجود لهذه الماهية التي هي في حالة العدم، فيكون العالم، وبذا يبقى المعتزلة أمناء لفكرة التوحيد والتنزيه، ولمبدأ الثنائية والتقابل بين الله والعالم، وهذا "التمييز بين الوجود والماهية كانت المعتزلة قد أبدعته قبل ابن سينا في مبحث أصيل يقوم على التفريق بين الوجود والذات، ففي حين كانت الأشعرية ترى أن وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها، وكل وجود هو عين الموجود، دون التمييز بين الشيئية (الذاتية) والوجود، أكدت المعتزلة على مبدأ ثبوت الذاتية في الموجودات"[(1)].

المعتزلة علقت العالم بالله من جهة واحدة فقط، أما ماهيته فليس لله بها شغل وليس له معها حساب، والمعتزلة بهذا خالفت التصوّر الإسلامي، القائم على أن العالم مُحدث ضربة واحدة من (العدم) اللاشيء، فالله ليس بمانح الوجود للماهية والعالم، إنما هو موجد ماهيته. وبهذا ميزت المعتزلة بين وجودين، وجود قديم فيه الماهية عين الوجود، ووجود محدث ماهيته غير وجوده، فالوجود الأول هو وجود الخالق، أما الثاني فهو وجود المخلوق، ولنا أن نتساءل ما صفة كل من هذين الوجودين، وما العلاقة بينهما، فالمعتزلة تقرّ صراحة بأننا لا نعرف شيئاً عن ماهية الله، وهي عندما تثبت المفارقة والخلاف بين ماهية الله وماهية العالم، تفسح المجال أمام معرفتنا للعالم، أما لو كان الله والعالم من ماهية واحدة، فيكون من المستحيل معرفة ماهية العالم، ومعرفة الأشياء في جواهرها بسبب عجزنا عن معرفة ماهية الله، وفي هذا تحديد لقدرات العقل الإنساني، وإغلاق للطريق أمام العقل في ممارسته لفعل المعرفة، عن طريق اكتشافه القوانين

(1) قاسم، جميل: الفكر العربي من الماهية إلى الوجود، مرجع سابق، ص 41-42.

التي يخضع لها العالم، إن "الفكرة الموجِّهة لفلسفة الاعتزال، تقوم على الفصل بين الوجود الضروري المطلق، وبين الوجود الممكن فصلاً تاماً، فالأول موجود بالفعل وماهيته عين وجوده، فهو علّة وجود ذاته، أما الثاني (العالم)، فهو موجود بعلّة فاعلة كانت ماهيته معدومة، فيها إمكان للوجود فمنحها الله الوجود"(1).

هل يعني الفصل بين ماهية المتناهي وماهية اللامتناهي، أنه لا توجد علاقة بين الله والعالم؟ حتى لو أقرت المعتزلة مثل هذه العلاقة، فما هي طبيعتها؟ وما هي حدودها؟ وكيف يتصل اللامتناهي بالمتناهي؟ تلك الأسئلة تشكل المحاور الأساسية التي قامت عليها الفلسفة عموماً، والفلسفة العربية الإسلامية بشكل خاص، ما هي علاقة الله بالعالم؟ هذا هو السؤال الذي حاولت المعتزلة تفسيره والإجابة عليه بما ينسجم مع مبدئهم في التوحيد.

إن البحث في أفكار المعتزلة، وخصوصاً المتأخرين منهم، يوصلنا إلى نتيجة أنهم أثبتوا أن هناك علاقة لله مع العالم فقط في نطاق الأمور التي لم يستطيعوا حلها بوساطة العقل. وبمراجعة تاريخهم نجد أن تصورهم لله يختلف من مرحلة إلى مرحلة أخرى، رغم أنهم أقرّوا منذ البداية أنه ليس كمثله شيء، لكن القدرة والإرادة والعلم والخلق وباقي الصفات التي يتدخل عن طريقها الله بالعالم، قلّصتها المعتزلة إلى أدنى حدّ، ليحصروها في النهاية في الأمور التي لم يسمح زمنهم ومعارفهم بتفسيرها، ولو كتب للمعتزلة استمرارٌ لربما انتهت إلى كشف قوانين الطبيعة، واستمرار توليدها لذاتها، فكل ما هو ضمن حدود العقل البشري، هو خارج حدود قدرة الله وتدخله.

المعتزلة تقول إن الله واحد، ومتميز تمام التميز عن الخلق، وهذا هو الأصل الذي بمقتضاه يفرقون بين ما هو حقّ وما هو باطل في التوحيد، ويعتبرون أنفسهم بأنهم هم فقط أهل التوحيد، وعلى هذه الفكرة بنى المعتزلة رأيهم في مسألة الخلق، وهي مسألة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنفي كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم المخلوق، "وبما أن هاتين الماهيتين مختلفتان

(1) صالح، مدني: الوجود، مرجع سابق، ص20.

ومتباينتان تماماً في عرف المعتزلة، قالوا: أن الماهية المحدثة المخلوقة ليست حاصلة من الماهية القديمة، لذلك قالوا: بالعدم واعتبروا شيئاً، وذاتاً، وعيناً، وحقيقةً، يمنحه الله الوجود ليصير كائناً"[(1)]. وهم في تصورهم للتوحيد على هذا النحو، يعتمدون على أدلة من القرآن في أغلب الأحيان، إلا أنهم لا يجعلون من الآية القرآنية مقدمة تبنى على أساسها النتائج، إنما يتم تحليل الموضوع عقلياً، ثم يأتي المعتزلي بالشاهد القرآني الذي يوافق كلامه، وهذا ما يجعل من فكرهم فكراً فلسفياً، إذ ليس هناك من تناقض في استخدامهم الدليل القرآني موافقاً لما انتهوا إلى تقريره بالنظر العقلي، وتقدم لنا كتب المعتزلة الكثير من الأدلة على ذلك، فيذكر الخياط مثلاً قولاً لأبي الهذيل العلاف: "وجدت المحدثات ذات أبعاض، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلّ وجميع، ولو جاز أن تكون أبعاضٌ لا كلّ لها، جاز أن يكون كلّ وجميع ليس بذي أبعاض. فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله، ومن أدلته كذلك قول الله عزّ وجلّ (أن الله على كل شيء قدير) و (بكل شيء عليم) و (بكل شيء محيط) وبقوله (وأحصى كل شيء عدداً)"[(2)]. إننا هنا أمام تحليل عقلي يبدأ من النظر في الموجودات فيقول العلاف: (وجدت)، ثم ينتهي من تحليله ليؤيد ما يذهب إليه بشاهد نقلي يدعم كلامه "فالمعتزلة قد اضطروا إلى التستر بآراء قاصدين أفكاراً أخرى، علماً بأنهم فقهاء دين وفلاسفة، ولو أخذ الأمر بعين الاعتبار لوجدنا ما يسوّغ آراء المعتزلة المثالية، رغم أن منهم من أبعد الأفكار المثالية عن بحثه في الوجود فأصبح شاغلهم الوجود وليس ما بعد الوجود، فمنهم من قال بعدم تدخل الله في أشياء العالم بعد أن وضع فيها أسبابها الطبيعية التي تحدد تطورها وتبدلها "[(3)]. ولعل من الإنصاف أن نعترف بأن لخصوم المعتزلة، والأشاعرة خاصة، فضلاً في تنمية الفكر العلمي الاعتزالي، من جراء الردود

---

(1) نادر، ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، جزء أول، مرجع سابق، ص 42.

(2) الخياط: الانتصار، مرجع سابق، ص10.

(3) البندر، رشيد: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص 109.

التي كانوا يقاومون بها الأفكار الاعتزالية، ولاسيما من جراء تفنيد خصوم المعتزلة للآراء العلمية، واعتبارها تمويهاً يخفي وراءه فضائح تخالف الدين الصحيح، وتجعل أصحابها موضع الاتهام والابتداع أو الزندقة أو الإلحاد أو الكفر، وإذ ذاك كان المعتزلة مضطرين إلى بذل مزيد من الجهد لاستنباط آراء جديدة، أو تعميق آرائهم السابقة مما يسعفهم به فكرهم العقلي المنطقي الدقيق، وروحهم الانتقادية التي تود تأييد الاستدلال الذهني بالمعطيات التجريبية المشاهدة[(1)].

وتميل بعض الدراسات إلى تصوير الأشعري، وخروجه تصويراً يجعله ممثلاً للجناح المعتدل من المعتزلة الذي هاله الإسراف والغلو في الاستدلال العقلي، وصاحب محاولة ترمي إلى تصحيح المنهج وتقويم الانحراف، أكثر من هدمه الأسس، لذا فهو من هذه الناحية يمثل استمرار للبناء الاعتزالي في جانبه الايجابي البنّاء وتطويراً له، بالرغم من اختلاف الأسس التي قام عليها الفكر الأشعري، إلا أن الأشعرية وخصوصا في المراحل المتأخرة، تمثل استمراراً للنهج العقلي الذي بدأه المعتزلة واستمراراً في الأشعرية المتأخرة بعد ابتعاد المعتزلة عن الساحة الفكرية.

---

(1) انظر: العوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، مرجع سابق، ص147.

الفصل الثاني

الجانب الميتافيزيقي من تصور المعتزلة للعالم

الفصل الثانـي

الجانب الميتافيزيقي من تصور المعتزلة للعالم

أولاً– الله و العالم في فلسفة المعتزلة.

1- مسألة الصفات.

2- مسألة الإرادة في العلاقة مع موضوعها (العالم).

3- مفهوم الحدوث عند المعتزلة بالعلاقة مع مفهومي الوجود والماهية.

ثانياً– مشكلة الخلق من "كن فيكون" إلى الوجود بالقوة (المعدوم).

3- مشكلة الخلق:

1ً- خلق العالم.

2ً- الخلق المستمر.

3ً- فناء العالم.

4- المعدوم.

1ً- شيئية المعدوم.

2ً- صفات المعدوم.

- الذاتية والجوهرية.
- القابلية للأعراض.
- التحيّز والجسمية.

أولاً- الله و العالم في فلسفة المعتزلة.

" إن أيّة صورة يبنيها الإنسان لنفسه عن العالم، هي تأكيد لذاته في العالم، فهي إذن تنظيم للعالم من أجل أن يتمكن هو من الإقامة فيه مادياً وروحياً"[1] ومفهوم (تصور العالم) من المفاهيم الأساسية التي تُعبر عن التصور المجرد لفكر ما أو ثقافة ما للعالم، وهو بالنسبة لأيّ شخص، أو لأيّة ثقافة يعتمد على مجموعة من التصورات التي انتهت إليها هذه الثقافة من خلال معالجتها لموضوعاتها الفكرية، المرتبطة بالظروف التي أدّت إلى إنتاج هذا الفكر، وهي معالجة تركّز على محاولة الوصول إلى تصوّرات عقلية منطقية خالية من التناقض، ثم محاولة إخضاع هذه التصوّرات لنقد تجريبي بما يتفق مع نتائج المشاهدات في العالم الخارجي، وإذا كان لكل ثقافة تصوّرها عن العالم، كان الناتج فكراً إنسانياً معتمداً على التعددية الثقافية، وبالتالي لا يوجد أي امتياز لتصوّر معين على تصور آخر؛ إلا من الناحية الصوريّة البحتة.

يعود مفهوم تصور العالم إلى اللفظ الألماني (weltanchauung) والذي يعني حرفياً إدراك العالم، ونحن نستعمل في البحث مصطلح (تصور العالم) على الرغم من أن المفهوم يترجم (النظرة إلى العالم) وهي الترجمة الحرفية للمصطلح الانكليزي (world view) والمصطلح الفرنسي (la vision du monde) اللّذين يمثّلان الترجمة المعتمدة للّفظ الألماني[2] وفي ذلك نحن نتبع استعمال والتر ستيس لهذا المصطلح في كتاب (الدين والعقل الحديث) حيث يقول "تميل أفعال الناس وأفكارهم إلى أن يحكمها -أو يؤثر فيها على الأقل- مجموعة من الأفكار العامة عن طبيعة العالم ومكان الإنسان فيه، ويمكن أن نطلق على الأفكار العامة من هذا القبيل اسم صورة العالم، أو وجهة نظر الإنسان عن العالم، وتكون صورة العالم هذه عند العلماء والباحثين والفلاسفة متناسقة إلى حدٍّ ما، وإن كانت تعمل عند الغالبية العظمى

(1) Gusdorf: les origins des sciences humaines, Payat, paris, 1967, p.71.

(2) انظر: أبو زيد، سمير: حدود العقل بين الفكر الإسلامي والفكر المعاصر، ضمن أعمال: المؤتمر الدولي الحادي عشر للفلسفة الإسلامية، جامعة القاهرة، 2006، ص702.

من الناس بطريقة خفية، بوصفها الخلفية المعتمة لأذهانهم، لأنهم لا يلاحظونها بأنفسهم بل يسلّمون بها تسليماً، ويكون في العادة لحقبة معينة في ثقافة معينة مثل هذه المجموعة من الأفكار الخاصة بها، حيث تتغلغل في ثقافة ذلك العصر ككل"(1).

إذن؛ إن إدراك الإنسان للعالم الخارجي يتم من خلال تصوّرات ذهنية تشكّل في مجموعها تصوّراً كلياً، فهو لا يستطيع أن يرى العالم كما هو، وإنما يكوّن صورة عنه، بدليل تعدد التصوّرات واختلافها من عصر إلى عصر ضمن الثقافة نفسها، وفي الثقافات المختلفة، فصورة الشيء ليست بالضرورة متطابقة مع الأصل، فالمصطلح هنا يعبّر عن تعدد نظرات الإنسان للعالم، رغم أن هذا التصوّر يمكن أن يختلف بشكل جذري من ثقافة إلى أخرى، إلا أن المفهوم نفسه يعبّر عن أن كل تصوّر هو من حيث القيمة الفكرية متساوٍ مع أي تصور آخر، لأنها جميعاً صور عن العالم أو تصوّرات عنه، كما أن العناصر التي يتكّون منها أيّ تصوّر للعالم هي عناصر على مستوىً عالٍ من التجريد.

يشكّل الاعتقاد أحد الأساليب لتعامل الإنسان مع العالم، وذلك إلى جانب الاستدلال العقلي والمعرفة التجريبية، وعلى الرغم من أن الفكر الغربي الحديث اعتمد على الفصل بين هذه الجوانب الثلاثة لعلاقة الإنسان بالعالم، فانفصل الاعتقاد الديني عن الفلسفة عن العلم التجريبي، إلا أن الواقع يبيّن أن هذه النظرة التجزيئية التي يقدمها الفكر الغربي غير صحيحة، وأن الواقع شديد التعقيد، فاعتقاداتنا عن العالم غالباً ما تكون مشتركة مع استنتاجات أو تصوّرات عقلية منطقية، بل وأحياناً مع مشاهدات وملاحظات تجريبية، فكل فكر فلسفي يرتكز في النهاية على مجموعة من الاعتقادات التي لا تعتمد على استدلال منطقي آخر، وإنما هي تصوّرات مباشرة يعتمد عليها باقي البناء الفكري، كذلك يعتمد الفكر العلمي بشكل أساسي على التجربة، ويرتبط استخلاص النتائج من التجارب بالاستدلال المنطقي، وهذا الاستدلال المنطقي يعتمد في الأصل على تصوّراتنا العقلية عن العالم، وتفسيرنا لظواهر سابقة على التجربة، لذلك يعتمد الفكر

(1) ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، ترجمة أمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998، ص 23.

العلمي التجريبي على الاستدلال العقلي الذي يرتكز على اعتقاداتنا عن العـالم؛ أيّ أن مفهـوم الاعتقاد بالمعنى العام، مرتبط بالمجالات الثلاثة الأساسيّة للفكر الإنساني، الدين والفلسفة والعلم، لذلك نجد أن مفهوم تصوّر العالم يركّز بشكل أساسي على مفهـوم الاعتقـاد، لأن المـستويات الثلاثة التي يتعامل من خلالها الإنسان مع العالم، تتحول في النهاية إلى مجموعة من الاعتقادات تشكل في مجموعها تصوّر العالم(1).

إذا كانت الفلسفة الطبيعية الإغريقية قد قدمت للفكر الإنساني مقـولات فكريّـةً فـذةً؛ كالديالكتيك، والصيرورة، والنظرية الذرية، والوجود، والحركة، واعتبرت الإنسان مقياس كـل شيء، فإن الفكر الكلامي الإسلامي قد قدّم بدوره ومقولات فكريةً وطبيعيةً فذةً مستمدةً من الفكر القديم ومن الحقل المعرفي الإسلامي "ولتصوّر العالم عند مفكري المـسلمين مـستويان: الأول ميتافيزيقي يتناول العلاقة بين الله والعالم، والثاني فيزيقي يشرح مفهوم العالم على اعتبار أنـه (كل ما سوى الله من الموجودات)، فيركّز على فكرة الطبيعة، والعلاقات والقوانين السببية التي تحكمها ويركّز على الإنسان: هل هو حرٌ مختار في أفعاله أم لا؟ "(2)، وقامـت التـصورات الرئيسية للعالم في الفكر الإسلامي على أساس الجدلية القائمة بين هذين المستويين، إمّا جنوحـاً نحو الميتافيزيقا، أو تطرفاً نحو الطبيعة، أو توسطا وتوازياً بينهما، مع ملاحظـة "أن تـصور العالم عند هؤلاء جميعاً ارتبط بالألوهية (الاعتقاد)، لأن وجود الله أمرٌ يجمعون عليه، ولا نكاد نجد بينهم من ينكر ذلك ولكن الذي اختلفوا فيه وميّز التصورات بعضها عن بعض هو درجـة الارتباط بين الله والعالم، وصورة ذلك الارتباط، ووضع الحقيقة الكونية إلـى جانـب الحقيقـة الإلهية"(3).

(1) انظر: أبو زيد، سمير: حدود العقل بين الفكر الإسلامي والفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 707– 709.

(2) عاتي، إبراهيم: تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، د.ن، د.ت، ص6.

(3) المرجع سابق، ص128.

عالج الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمون القدماء، العديد من المشكلات الخاصة بالكون والطبيعة والإنسان، فيما سُمّي بالطبيعيات، اتصالاً مع تصوّر العالم في الحضارة الإسلامية، فعالجوا مشكلات التطور، والخلق، والسببية، أصل المادة،....الخ. ولم تكن تلك المناقشات من قبيل الرفاهية، فقد ارتكزت عند العلماء الطبيعيين والفلاسفة على محاولة معرفة الطبيعة لأن ذلك واجبٌ في ذاته، وعند علماء الكلام ارتكزت على أنه من الضروري أن تتفق نظرتنا إلى الطبيعة، وفهمنا لها مع النظرة الكليّة الإسلامية للكون، أو صورة العالم في الدين الإسلامي " في الحقيقة إن علم الكلام لا يُردّ إلى الجدل ولا إلى اللاهوت، فالمشكلة اللاهوتية لا تشغل إلا بعض ميادين اهتمامات المتكلمين، وهي تمثّل ما يُسمّى **جليل الكلام**، الذي يقابل **دقيق الكلام**، أي قضايا الانطولوجيا (علم الوجود) والفلسفة الطبيعية (الفيزياء) أساساً، وهي القضايا التي كانت لها الغلبة أحياناً في إبداع عدد كبير من المتكلمين"[(1)].

إن أهمية البحث في نظريات المعتزلة تأتي من كونهم ركّزوا على البحث الشامل في الوجود من الناحيتين الانطولوجية والمعرفية. إن الأساس في نظرياتهم هذه يأتي انعكاساً للمسألة المركزية في فلسفتهم، وهي العلاقة بين الله والعالم، لذا نرى أن فكرهم في الوجود يدور أساساً حول هذه المسألة، ويقودهم هذا أحياناً إلى التداخل الواضح بين الله والعالم، وخصوصاً في مسألة العدم الذي يأتي كوساطة بين الخالق والموجودات المخلوقة.

لقد حاولت المعتزلة محاولات عدة في دراسة عالم الطبيعة أو العالم المادي بوجه أعمّ، غير أن بعض الباحثين أخذَ على محاولات المعتزلة ما أسموه نقصاً جوهرياً في تلك المحاولات "من حيث كونهم اعتمدوا النظر العقلي المحض اعتماداً كلياً في دراسة ظاهرات هذا العالم المادي، دون اعتماد الملاحظة الحسيّة والتجريبية لاستخلاص القوانين العامة لهذه الظاهرات"[(2)]، إلا أن ذلك لا يعيبهم بشكل خاص، بما أن هذا النقص يشمل التفكير البشري في مرحلة العصر الوسيط

---

(1) سعدييف، أرثور و سلّوم، توفيق: الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 2000، ص 28-29.

(2) مروة، حسين: النزعات المادية، الجزء الأول القسم الثاني، مرجع سابق، ص 826.

بشكل كامل، ولا نلحظ استثناءات في ذلك إلا على شكل فلتات غير منظمة ولا تخضع لمنهج محدد، وإذا نظرنا إلى الفكر الاعتزالي كنتيجة للمعطيات التي أفضى إليها تطور الفكر العربي الإسلامي في ذلك العصر، فقد نغامر بالقول: إنّ رجال الاعتزال – وخصوصاً في المرحلة الثانية للفكر الاعتزالي*– يمثّل نموذجاً ساطعاً لتلك الاستثناءات، وإن كانت تفتقر إلى المنهج الواضح، كما ذكرنا من قبل، فنجد تصورهم للعالم "يركز على الجانب الطبيعي والمحسوس في العالم، ويدرس المبادئ العقلية التي تحكم الظواهر المختلفة، وهي مبادئ ثابتة لا تتبدل ولكنها في نفس الوقت تعترف بالحقيقة الإلهية، على أساس أن الله خالق كل شيء، وأن الفاعلية الإلهية تُمارس من خلال الطبائع الثابتة للأشياء"(1)، وبذلك أدخلوا الاتجاه العقلي إلى الفكر العربي والذي يمثل الشكل الأرقى للوعي، وإذا كان الحسن البصري قد بدأ الخطوة الأولى في هذا المجال، فإنه لم يتجاوز أبسط مراحل التجريد، إذ لم يمارس أسلوب التحليل والتركيب الفلسفيين كما مارستهما المعتزلة من بعده، فقد طوروا هذا الأسلوب تطويراً ملموساً بالقياس إلى ما كان عليه من قبلهم، إذ أدخلوا فيه طريقة التعامل مع المقولات المنطقية والمصطلحات الفلسفية كالجوهر والعرض وغيرهما، وما تفرع عن ذلك من مسائل عقلية يُعدّ الكثير منها تقدماً في المجال النظري.

1- مسألة الصفات:

هناك حقيقة تؤكدها جميع الأديان التوحيدية، وهي حاجة كل دين في مرحلة متقدمة من تاريخه إلى معرفةٍ نظريةٍ ذات نزعةٍ عقلية، تقوم بتخليص الدين من تناقضاته الناجمة عن

(*) يرى المستشرق جيمريه أن المرحلة الأهم في تاريخ الاعتزال من حيث النضج الفكري والصياغة النسقيّة لمبادئه تبدأ من الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري وتتواصل إلى أواسط القرن الخامس الهجري، انظر:

Gimaret: Mu'tazila, Journal Asiatique, paris,1976, p.277.

(1) عاتي، إبراهيم: تصورات العالم ، مرجع سابق، ص134.

نشأته العفوية، وتصوغ عقائده صياغة جديدة تناسب التقدم الحضاري والعلمي الحاصل، وتجيب عن التحديات الفكرية الجديدة، التي لامناص من ظهورها لأسباب داخلية وخارجية (1).

وبالنسبة للفكر العربي الإسلامي، كان المعتزلة من حمل أعباء هذه المهمة، وهي مهمّة عقّلنة ميتافيزيقا الدين، إذ جعلوا من فهمهم الخاص للتوحيد المبدأ الأول الذي ينطلقون منه لمعالجة باقي المسائل، والمعيار الذي يقدّرون على أساسه قيمة النتائج التي يتوصلون إليها، وهم في تفسيرهم للتوحيد "ينطلقون من الموقف الفلسفي بمعزل عن النصوص الإسلامية الواردة في الموضوع، بمعنى أنهم يقررون المبدأ النظري أولاً على قاعدة المقولات، ثم يرجعون إلى هذه النصوص لكي يأخذوا بما يتفق منها مع ما قرّروه نظرياً، وليئولوا منها ما يتنافى ظاهره مع نظريتهم؛ أيّ أن المرجع الأول عندهم هو العقل، ،أمّا الشرع فينبغي أن يخضع للتفسير الموافق للعقل"(2)، ويعرف (القاضي عبد الجبار) التوحيد بقوله: "هو العلم بما يتوحّد الله جلّ وعزّ به من الصفات التي يختص بها أو بأحكامها، دون غيره نحو أنه قديم وما عداه مُحدث، وواحد لا ثاني له، وما سواه بخلافه، وعالمٌ لا يجوز أن يجهل"(3)، ويعرّف التوحيد في مكان آخر بأنه "العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره بما يستحق من الصفات نفياً أو أثباتاً على الحدّ الذي يستحقه والإقرار به، ولابد من اعتبار هذين الشرطين؛ العلم والإقرار جميعاً. لأنه لو علِم ولم يقرّ، أو أقرّ ولم يعلم لم يكن موحداً"(4)، إذن لمّا كان التوحيد في عرف المعتزلة اعترافاً بوجود إله واحد، وتنزيه الله عن كل مشابهةٍ بينه وبين المخلوق عملا بالآية المحكمة "ليس كمثله

---

(1) انظر: أبو هلالة، محمد: إسلام المتكلمين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006، ص21.

(2) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول القسم الثاني، مرجع سابق، ص 649.

(3) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، الطبعة الثانية، دار الشروق، بيروت، 1988، ص 198.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، الطبعة الثالثة، مكتبة وهبة، 1996، ص 128.

شيء"[1]. نجد المعتزلة على حذرٍ كبيرٍ في التحدث عن صفات الله تعالى، خوفاً من أن يـؤدي الكلام في هذا الموضوع إلى شركٍ يقضي على كلّ توحيد، فقد أجمعت المعتزلة علـى "أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم، وليس بشبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا جوهر، ولا عرض...."[2]، لذلك قالت المعتزلة بنفي الصفات عن الله، حتى يتحقق هذا التحديد المغرق في التجريد ونفي المشابهة، وهذا يدل علـى أن مفهـوم التوحيـد الاعتزالي مرتبط بتصوّرهم للذات الإلهية، وفهمهم للقرآن الكريم، وليس كمـا نـسب إلـيهم الأشاعرة من الأخذ المباشر من أرسطو كما فعل الأشعري[3]، أو التأثر بالمتفلسفة من اليونان كما ينسب إليهم الشهرستاني[4].

يمكن إرجاع الموقف من الصفات في الفكر العربي إلى ثلاثة مواقف متمايزة:

الرأي الأول: رأي من يرى بأن الصفة مثل العلم والإرادة إنما توجد مـع وجـود المعلـوم والمراد فقط، وعليه فإن جميع صفات الله حادثة، لأنها لو كانت قديمة، فإن متعلقها سيكون قديماً كذلك، وعليه يكون العالم قديماً وهو مستحيلٌ عندهم، ويمثل هذا الفريق جهم بن صفوان وهشام بن الحكم وجماعة من الرافضة.

الرأي الثاني: رأي من يرى أن جميع الصفات يمكن أن توجد بدون متعلقها، ولـذلك فـإن الصفات الإلهية قديمة وليس في ذلك إثبات لقِدم شيءٍ غير الله، لأن هذه الصفات ليست منفصلة أو متميزة عن الله، وأكثر من ذلك إذا اعتبرناها حادثة فإن الله سيوصف بالحدوث، وبذلك يكون

---

(1) قرآن كريم: الشورى:11.

(2) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1950، ص216 – 217.

(3) انظر: المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 475.

(4) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أمير على مهنا وعلي فاعور، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993، ص 32-33.

مُحدثاً مثل الأشياء المادية فلا يكون إلهاً، ولو سمحنا لأنفسنا أن نصف الله بالحوادث، من دون أن يقتضي ذلك أن يكون الله نفسه حادثاً، فإنه يلزمنا الشيء نفسه بالنسبة للعالم، نعني أن نفترض أن العالم قديم على الرغم من اتصافه بالتغيّر وما شابه من صفات الحدوث، وهذا يُبطل دليل إثبات وجود الله بالاستناد إلى حدوث العالم، وهذا رأي غالبية المذاهب السلفية، مثل الأشعري والحنبلية.

الرأي الثالث: رأي من يرى أنه بالرغم من كون الصفة غير الموصوف من أنهما حامل ومحمول، إلا أن الصفة هي ليست شيئاً غير الموصوف، من حيث أنها طبيعية أو مخصصة له، وهكذا الأمر بالنسبة لله فإنّه ذاته وجميع صفاته تكون شيئاً مفرداً واحداً. هو الموجود الأزلي؛ أيّ الله، ولكن هذه الصفات تنقسم إلى صفاتٍ تُطلق على الله حينما يكون متعلقها موجوداً فقط، فمثلاً لا يقال: إن الله خالق إلا حينما يخلق الأشياء بالفعل، فصفة الخلق هذه هي صفة حادثة، وإلا كانت جميع المخلوقات قديمة، ومثل هذه الصفات تسمى صفات فعل، وصفات توجد من دون متعلقها مثل صفة العلم، وهذه الصفات قديمة تسمى صفات الذات، وهذا هو رأي المعتزلة(1).

"المعتزلة مجمِعةٌ على أن الله شيء لا كالأشياء، وأنه ليس بجسم ولا عرض، بل هو الخالق للجسم والعرض، وأن شيئاً من الحواس لا يدركه في دنيا ولا في آخرة، وأنه لا تحصره الأماكن، ولا تحده الأقطار، بل هو الذي لم يزل ولا مكان، ولا زمان، ولا نهاية، ولا حدّ، ثم خلق ذلك أجمع وأحدثه مع سائر ما خلق ... وهذا هو التوحيد"(2)، فالذات الإلهية المتصفة بصفاتٍ مثل: القدم، والمخالفة للحوادث، والوحدانية.... وغيرها من الصفات التي تشيّر إلى علاقة الذات بنفسها، لها صفات أخرى تشير إلى علاقة هذه الذات بالعالم، وهي الصفات

(1) انظر: الآلوسي، حسام الدين: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، مرجع سابق، ص171 – 173.

(2) أبو القاسم البلّخي: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974، ص63.

المشتركة بين الله والإنسان: كالعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة.... فكيف فهم المعتزلة انفصال الذات عن العالم وتنزيهها عن المشاركة معه، واشتراكها بنفس الصفات مع الإنسان في الوقت نفسه؟ لحلّ هذا التناقض لجأت المعتزلة إلى نفي الصفات عن الله.

وهم عندما نفوا الصفات عن الله لم يكن المقصود بها الصفات السلبية، مثل قولهم (ليس كمثله شيء)، ولا الصفات السلبية معنىً والإيجابية لفظاً ومعنى مثل العلم والإرادة والكلام، فلم ينكر المعتزلة الصفات، والقرآن يقول بها صراحة، لكنهم ينكرون كونها قديمة، وكونها زائدة على الذات يلزمها خصائص الأعراض، لأن القائم بالشيء محتاج إليه، والمفتقر إلى غيره ممكن وليس واجباً بذاته "ومن جراء نفي الصفات ونفي كل مشابهةٍ بين ذات الله وماهية المخلوقات، قالت المعتزلة: إن الإنسان لا يمكنه أن يدرك ذات الله تعالى، وكل ما يعلمه هو أنه موجود لأنه منح الوجود فقط للمخلوقات التي كانت في حالة العدم، وهذا هو جوهر التوحيد المعتزلي"[(1)].

خلاصة طريقة المعتزلة في إثبات مذهبها في الصفات: أن المعتزلة لا تنكر الصفات كوجوهٍ واعتباراتٍ عقلية لذات واحدة، ولكنها تنكر إثبات صفات هي صفات موجودات أزلية قائمة بذاتها، لإنها إذا كانت موجوداتٍ وذواتٍ وراء الذات، فإمّا أن تكون عيّن الذات، أو أن تكون غير الذات، وأن كانت عين الذات فذاك مذهب المعتزلة، وبطُل قول أهل السنة أنها وراء الذات، وإن كانت غير الذات فهي حادثة أو قديمة، وليس في مذهب أهل السلف أنها حادثة، فيبقى أنها قديمة، فإن كانت كذلك فقد شاركت الذات في القدم، وأصبحت آلهة أخرى.

وقد أثبتت المعتزلة لله تعالى ثلاث صفات هي: العلم والقدرة والحياة، بينما أثبتت الأشاعرة لله سبع صفات هي: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وخلاف المعتزلة مع الأشاعرة حول الصفات الأربعة التي تثبتها الأشاعرة وتنفيها المعتزلة، فالمعتزلة لا تنكر أن القرآن يحصر صفات الله في سبع هي: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع،

(1) نادر، ألبير: فلسفة المعتزلة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 5.

والبصر، والكلام، ولكنها تقول بثلاث صفات ايجابية لفظاً ومعنى وهي: الإرادة، والقدرة، والعلم، وقد كانت مدار أبحاثهم الرئيسية في التوحيد، وقد رأوا أن ذات الله لا يمكن أن تكون مركبة من اجتماع أمورٍ كثيرة، إذ المركب محتاج إلى غيره والله تعالى منزه عن الافتقار إلى الغير، فكيف إذن يتم تصوّر وحدانية الذات مع وجود الصفات؟ حلّت المعتزلة هذه القضية بالقول: إن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حيٌّ بذاته وقادرٌ بذاته، ولو كانت الصفات زائدة لكان هناك صفة وموصوف، وحاملٌ ومحمول، وهذه حال الأجسام المركبة، والله منزّه عن الجسمية. فالبغدادي عدّد اثنين وعشرين فرقة للمعتزلة ويقول " يجمعها كلها في بدعها أمور منها نفيها كلها عن الله عزّ وجلّ صفاته الأزلية، وقولها بأنه ليس لله عزّ وجلّ علمٌ ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر...."[(1)]، فالمعتزلة لا تعني بالتوحيد فقط توحيد الله في الألوهية (القول بإله واحد) بل وتوحيده في صفاته بتنزيهه عن صفات المخلوقات كافة، والتوحيد بين ذاته وصفاته، فالصفات الإلهية عندهم نوعان، "صفات الذات، كالعلم والقدرة والحياة، وهي عند المعتزلة مطابقة للذات وقديمة قدمها بالتالي، وصفات الفعل ومنها الإرادة والسمع والكلام والبصر وقد اعتبروها حادثة تظهر في زمان وتتغير وتتبدل ولذا فإنها غير الذات الإلهية"[(2)].

إن التفكير الاعتزالي رغم استغراق البحوث الميتافيزيقيّة لمعظم نشاطه، لم ينقطع عن جذوره في أرض الواقع المادي، فالأفكار والنظريات والمفاهيم المعتزليّة تقوم في الغالب على اعتراف ضمني حيناً، وصريح حيناً آخر، بالوجود الموضوعي لعالمنا المادي، غير أن ذلك لم يُخرج تفكيرهم من إطاره الميتافيزيقي بوجه عام، فالمعتزليّ ينطلق نحو الفعل من مسائل

---

(1) البغدادي، عبد القاهر: الفرق بين الفِرق، تحقيق لجنة إحياء التراث، الطبعة الخامسة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص 93-94.

كذلك أنظر: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 60 – 64.

الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 157 – 159 – 225– 227.

(2) الفيومي، محمد إبراهيم: المعتزلة تكوين العقل العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، 2002، ص 309.

التوحيد، ومن موقع الإيمان الديني قبل كل شيء، وهذا أمر لا نتوقع طبعاً أن يكون على غير ما كان عليه في ذلك العصر، وفي ذلك المجتمع.

إن مفكرين مجددين من طراز المعتزلة لم يخطوا سوى الخطوات الأولى نحو التفكير الفلسفي في عصرٍ كعصرهم ومجتمعٍ كمجتمعهم، ولا نتوقع منهم الخروج على مفاهيم هذا العصر وهذا المجتمع، إلى أكثر من الحدود التي اقتحموها بجرأة غير عادية منذ دخولهم معترك الصراع الفكري في مسائل العقائد الأصولية، إذ أثارت المعتزلة مشكلات شتّى تتعلق بالصفات، منها البحث في قدرة الله عموماً، وعلاقتها بالمقدور، ثم قدرة الله على الظلم، وعلى إفناء الخلديّن، وفعل الصلاح والأصلح لعباده، فمسائل التوحيد "إمّا عقائد دينية كالتي تتعلق بالصانع ووحدته وقدمه وقدرته، وكالتي تتعلق بالحدوث وصحة إعادة الأجسام، وإمّا مسائل تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من جواهر فردة، المتوقف عليه حدوث العالم بجميع أجزائه، وصحة إعادة الأجسام، وكجواز الخلاء المتوقف عليه فناء هذا العالم، والشامل لهذا كله هو المعلوم"[(1)]، ومن واقع الأصل الاعتقادي (التوحيد) عالجت المعتزلة مشكلات تمسّ صميم العالم الفيزيقي، فالتوحيد يقرّر إن موضوع العلم الإلهي قديم، ولمّا كان الله يعلم الأشياء قبل كونها، لزِم أن تكون هذه الأشياء أشياءً قبل وجودها وتحققها في المجال الفيزيقي، فالمعتزلة تقول صراحةً باستحالة كون شيء ليس موجوداً في علمه تعالى، ويردّدون دائماً: إن الله لم يزل عالماً بالأشياء كلها، ولا يجوز حدوث شيء إلا وهو لم يزل في علمه[(2)].

---

(1) الظواهري، محمد الحسين: التحقيق التام في علم الكلام، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1939، ص2.

(2) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 160.

كذلك: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 58.

وخلاصة تصور المعتزلة لصفة العلم وعلاقتها بالعالم[1]: إن علم الله بالشيء قبل وجود الشيء كان علماً بما سيوجد. أما بعد وجود هذا الشيء فعلاً، فالعلم به حينئذ أنه سيوجد، مخالفٌ للواقع، لأن هذا الشيء لا يصحّ الآن أن يقال عنه أنه سيوجد، بل ينبغي أن يكون العلم بأنه وجد بالفعل، ولذلك يكون العلم الأول بعد خلق الشيء قد زال موضوعه فينبغي أن يزول هو أيضاً، ويحلّ محله علم جديد موضوعه هو الشيء الذي قد وجد. وعلى هذا فإذا بقي العلم الأول على حاله، كان علماً مخالفاً للواقع، وإذا كان العلم الأول، أي العلم بما سيوجد قد تغّير فصار علماً بما وجد، فإن علم الله قد تغيّر، ومادام علم الله قد تغير، فمعنى ذلك أنه حصل له ما يحصل لكل حادث غير أزلي وهو التغيّر، لأن الأزلي لا يتغير، فيثّبت أن علم الله مُحدث، وإذا كان المحل الذي يحدث فيه علم الله هو ذات الله نفسها، فإن ذلك يؤدي أولاً: إلى حدوث تغير في ذات الله، لأن ذاته كانت خالية من هذا العلم سابقاً، ثم انشغلت بهذا العلم بعد حدوثه، فحصل فيها التغيّر، وهو غير ممكن. لأن ذات الله أزلية، والأزلي لا يحصل له التغيير مطلقاً، وثانياً: يؤدي إلى القول حينئذ: إن ذات الله مكان للحوادث، وهذا غير ممكن أيضاً، لأن الذي يكون محلاً للحوادث يكون محدوداً بالمكانية، والله غير محدود، وعلم الله مادام لا يمكن القول: إنه يحدث في ذات الله لِما ذكر سابقاً، فلا بد من القول إنه يحدث في محل هو غير ذات الله، أمّا إذا قلت: إن علم الله يحدث في محل ما، فهذا المحل يصبح موصوفاً بهذا العلم؛ أي يصبح هذا العلم صفةً للمحل الذي حدث فيه، فيقال: أن هذا المحل عالمٌ، مع أن العالم هو الله، ومادام قد ظهر أنه لا يجوز أن يحدث علم الله في ذات الله، ولا في محل معين غير ذات الله، فقد انتهينا إذن إلى نتيجةٍ حتمية ليس لدينا غيرها وهي: إن علم الله لا محل له[2].

لإيضاح العلاقة بين تصوّر المعتزلة للعالم وصفات الله، علينا أن نرجع إلى ثلاث صفات لله، وهي صفات: القدم والعلم والقدرة، وكذلك الصفة المضادة للقدم وهي الحدوث،

---

(1) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 79-80.

(2) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 157-159.

فالمفكرون الإسلاميون جميعاً -لا المعتزلة وحدهم- يحصرون صفة القديم في الله وحده، أما العالم الطبيعي فهو حادثٌ غير أزلي، لأنه مخلوق. أما صفتا العلم والقدرة، فإن المفهوم المعتزليّ لهاتين الصفتين -كما سائر الصفات- هو كونهما عين الذات الإلهية، وبما أن ذات الله غير متناهية ومحيطة بالكائنات كلها، فعلمه وقدرته كذلك غير متناهيين، وهذا يقتضي أن تكون الموجودات متناهية، لأن كونها غير متناهية يعني أولاً: كونها قديمة، ولا قديم غير الله خالقها، ويعني ثانياً: عدم شمول العلم والقدرة الإلهيين لها، لأن غير المتناهي لا يمكن أن يكون محيطاً بغير المتناهي وشاملاً له. ويرى العلاف أن علم الله هو هو ، وأن الله يعلم نفسه، وأن نفسه ليست بذي غاية ولانهاية، وبهذا فإن المعتزلة تصل إلى أن علم الله لا متناهٍ، كما أن ذات الله لا متناهية، ومصدر هذه الفكرة كما يقول الأشعري: أن العلاف أخذ هذا القول عن أرسطو في بعض كتبه:" إن الباري علمٌ كله، قدرة كله، حياةً كله، سمع كله، بصر كله، ولقد نفى العلاف القول: بأن الله عالم بعلم، هو ذاته(1)، ولما كان علم الله هو الله، ولمّا كانت ذاته تعالى تتصف بالقِدم، فإذن علمه قديم. ينشأ عن ذلك مشكلة أخرى، هل ما يعلمه الله، قديم مثل علمه به؟

ترى المعتزلة: أن علم الله قديم، وبناء على هذا التصور يكون العالم قديماً من حيث هو جزء من هذا العلم، وحادثاً من حيث أنه متحققٌ في الزمان، والجواهر والأعراض لم تزل معلومة من الله وهي في حال العدم، فما يعلمه الله قديم وكذلك معلوماته ولكن ليس كوجود حقيقي، بل كمعدومات ممكنة. ومن هنا ترتبط مشكلة المعدوم بمشكلة الصفات، كما يرى الشهرستاني حيث يقول: " أجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالماً قادراً حياً، واختلفت المعتزلة في الباري عزّ وجلّ، هل يقال لم يزل عالماً بالأجسام، وهل المعلومات معلومات قبل كونها؟ وهل الأشياء أشياء لم تزل أن تكون؟"(2).

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص 157.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 218-219.

ما ساقه أبو الهذيل بالنسبة للعلم لم يسقه بالنسبة للقدرة، ذلك أنه نظر إلى العلم من حيث صلته بالذات، فجعله أزلياً لا متناهياً، ولكنه نظر إلى القدرة من حيث صلتها بالموضوع، أو المقدور، فقال بتناهي مقدورات الله[1]، وذلك أن للأشياء كلاً وجميعاً (وأحصى كل شيء عدداً)[2]، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناهٍ، " إن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو: أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية ينتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم للمُحدث، فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولا نهاية ولا يجري عليه بعض ولا كل وجب أن يكون المُحدث ذا غاية ونهاية، وأن له كلاً وجميعاً "[3].

الاتجاه العام المعروف لمتكلمي أهل السنة فيما يخص مسألة علاقة الله بالإنسان يبدأ من القدرة الإلهية، وقد أدى بهم ذلك إلى القول بأن الله خالق الخير والشر معاً، لأنهم خافوا أن يُنتزع الشر من يدّ الله فيكون في ذلك انتقاص لقدرة الله على الخلق، بينما يبدأ الاتجاه العام للمعتزلة من العدل الإلهي، وقد ربطوا بين فكرتي العدل والخير، فالله عادل خيّر، ومادام كذلك فهو لا يفعل الشر أبداً وليس عنده إلا الخير، أما الشر فمصدره الإنسان، و"في ضوء مسألة علاقة الله بالإنسان تقرّرت مسألة علاقة الله بالمادة أو العالم؛ فريق يضحي بالقدرة الإلهية، وفريق آخر يتمسك بها حتى النهاية، وعلى أساسها يتحدد الخط الفلسفي لكل من الفريقين"[4].

---

(1) انظر: أبو المظفر الأسفراييني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، 1983، ص73.

كذلك: انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد نصر و عبد الرحمن عميرة، الجزء الخامس، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت، 1996، ص58.

كذلك: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 68.

(2) قرآن كريم: الجن، آية 28.

(3) الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص 9.

(4) الصالح، عبد الحميد: الفكر العربي وعلم الكلام، مرجع سابق، ص 187.

تتفق المعتزلة جميعاً على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معانٍ قائمة بذاته، وأن حملها كمعان قائمة بالذات سيلحق بالله العوارض من ناحية، والآلة من ناحية أخرى، فالمريد تلحقه الحركة، والحركة عرض، والسمع والبصر يلحق بالله آلة السمع والبصر. الخلاف العريض الذي أثارته المواقف الاعتزالية في مشكلة الصفات، ومسألة الرؤية بالدرجة الأولى، على ما يبدو، إن الجدال حولهما ميتافيزيقياً، "فإن المعتزلة كانوا يمهدون الطريق أمام فكرهم العقلاني ليس فقط من أجل سيادة سلطة العقل في المجتمع العربي الإسلامي، بل أيضاً من أجل خلق وعي ديني جديد يقوم على التعليل والسببية، لا مجرد التسليم المباشر والاحتواء الغيبي دونما برهان أو دليل، وهو ذات السبب الذي دعاهم إلى تفجير هذه القضية في وجه التيارات الكلامية المحافظة والتقليدية عبر مسألة خلق القرآن"[(1)]، الأساس الفكري لنظريات المعتزلة في مسألة خلق القرآن وفي مسألة الصفات، هو إصرارهم على التمسك بفكرة التوحيد المنزه عن كل شائبة من شوائب التعدد بأي معنىً كان هذا التعدد، حتى المعنى الذهني الصرف، وإصرارهم كذلك على فهم التوحيد فهماً عقلياً يحاكم النصوص الدينية في ضوء العقل، فلا يتغافل عن التناقض في ظواهرها استسلاماً للإيمان المطلق، بل يؤول منها ما يخالف ظاهره حكم العقل، وبذلك "أصبح التوحيد مسألة فلسفية بعد أن كانت تدور حوله الصراعات الكلامية، والسبب في ذلك أنه من خلال مناقشة المعتزلة لهذا المبدأ أو الدفاع عنه ظهرت نظرياتهم الفلسفية"[(2)]، فقد شكلت الأصول الخمسة نسقاً متكاملاً لآراء المعتزلة ومعتقداتهم، وذلك أن المتتبع في عمق وبصيرة لهذه الأصول الخمسة يكشف اتساقاً في الفكر بين هذه الأصول، وإن اختلفت الموضوعات: الله وصلة بالعالم والإنسان، وموقف الإنسان إزاء الله والعالم، إن الأصول الخمسة المتطورة؛ أي الصورة النهائية لها كما صورها الأشعري والقاضي عبد الجبار

(1) الراوي، عبد الستار: فلسفة العقل" رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية"، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثانية، 1986، ص41 ضمن الهامش.

(2) البندر، رشيد: مذهب المعتزلة، مرجع سابق، ص 135.

وغيرهما من مفكرين إنما هي مذهب فلسفي متكامل يقدم لنا العناصر الفلسفية لمفكرين مسلمين، حيث" يمثل الأصل الأول (التوحيد)، و(أجزاء من الأصل الثاني– العدل) يمثلان الميتافيزيقا الاعتزالية ببحثهما في ذات الله وصفاته، فإذا انتقلنا إلى الجزء الثاني من أجزاء الفلسفة وهو الفيزيقا فإننا نراها واضحة في أبحاث متعلقة بالأصل الأول –التوحيد– كمادة العالم، وخلقه وشيئية المعدوم، ومن خلال هذا الأصل انبثقت فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، وما استدعاه من بحوث الحركة والسكون والأعراض والطفرة"[1].

إن موقف المعتزلي من العدل، إنما يستند أيضاً إلى موقف عقلي أو عقلاني بحت، لقد أعلن في هذا الأصل حرية الإنسان، ولم يأبه أبداً بتصوير الله في تمام القدرة "فحرية الإنسان وقدرته فوق حرية الله وقدرته، إنه أقام العدل الإلهي على نظرية ميتافيزيقية وفيزيقية، أما الأولى فهو كون الله عادلاً لأنه عين واحدة وشكل واحد ولا يصدر عن الشكل إلا ما يشاكله، أما الثانية: الفيزيقية فهي نظرية في التعليل، أن المعلول معلول لعلّة واحدة، فالأعمال الإنسانية معلولة لعلة هو الإنسان ولا علّة أخرى لها، وأن عالم الإنسان هو عالم الإنسان بينما فعل الله معلوله هو الطبيعة"[2]، ولمّا كان الله عادلاً في حكمه، فهو لم يدّخر عن عباده شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح، فليس عند الله تعالى –في رأي المعتزلة– شيء أصلح مما أعطاه للإنسان، وليس عنده هدىً أهدى مما منحه، وليس يقدر على شيء أصلح مما فعل، وحجة المعتزلة في هذا أنه لو كان عند الله أصلح وأفضل مما فعل بالناس ومنحهم إياه لكان بخيلاً بهم ظالماً لهم، ويقصد المعتزلة بالعدل: المساواة في الأساس المشترك بين الناس جميعاً، بمعنى أن الله تعالى حين خلق الناس جعل لهم الأساس المشترك الذي يتساوون فيه، أمّا ما يبنى على هذا الأساس فيختلف من شخص إلى آخر بما يزوده العقل من علوم ومعارف،" أن مفهوم

---

(1) النشار، على سامي: نشأة الفكر، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 441.

(2) المرجع سابق، ص 436.

العدل الدنيوي الأرضي لا ينفصل عند المعتزلة عن قضية حرية الإنسان ومـن هنـا يمكـن اكتشاف العلاقة بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل (العدل الإلهي) وبين مفهومه الـواقعي العملـي المتجسّد في الإمام العادل أي السلطة السياسية الدينية العادلة اجتماعياً، فالعقلانية المعتزليّة إذاً لم تكن عقلانية تجريدية ميتافيزيقية مطلقة، لأن لهـا جوانـب واقعيـة عمليـة تتـصل بالحيـاة المجتمع"(1).

العلّة الحقيقية لقول المعتزلة بالعدل، أنه فرع من نظريتهم في التوحيد، فقد نفوا عن الله الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوق، وهم ينزهونه عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق أيضا في صدور الظلم عنه، ولكن نلحظ أنهم في باب التوحيد سلبوا منه كل الصفات حتى يكون منفـرداً في ذاتيته، وهنا سلبوا منه الفعل حتى يكون منفرداً بخيريته، فأصبح الله سُلوباً بحتة "كانت أهم قضية تفرعت عن المفهوم المعتزلي للعدل هي قضية حدود القدرة الإلهية: يتضمن مفهوم العدل عند المعتزلة مسؤولية الإنسان عن أفعاله خيرها وشرها، مما يعني أن حرية الإنسان تحدد قدرة الله، كما يعني من بعض الوجوه أن الله لا يقدر عليه ولا يفعله، لأن فعلـه يتنـافى مـع مبـدأ العدل"(2).

يُرجع بعض الباحثين* موقف المعتزلة من الصفات، إلى أن هذه الصفات ذهنية، مـن حيث هي عقلية تتصل بالمعرفة ولا تتعلق بالوجود، فلا يقال الله يخلقها أو لا يخلقها، لأن الخلق يتعلق بالموجودات العينية، أو الجزئيات الخارجية، ولذا ينسب حصولها إلى الفاعل ووجودهـا إلى الله،" وموقف المعتزلة بصدد التصورات العقلية شبيه بموقفهم إزاء الحسن والقبح، فكمـا لا

---

(1) الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 134.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 134– 136.

(*) يمثل هذا الرأي: الباحث أحمد محمود صبحي في كتابه: في علم الكلام، الجزء الأول، **المعتزلة**، مرجع سابق، وكذلك حسام الدين الآلوسي: في كتابه: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، مرجع سابق.

يتعلق الأمر الإلهي بكون الفعل الحسن حسناً، ولا يتعلق نهيه عزّ وجل بكون الفعل القبيح قبيحاً، إنما يَحسُن الفعل أو يَقبَح لصفات ذاتية تخصه، كذلك لا يتعلق الخلق أو الإيجاد بما عليه من التصورات العقلية من صفات ذاتية، وكما أن حُسن الفعل وقُبحه سابق على الأمر والنهي الإلهي، كذلك الكليات في الأذهان سابقة على الجزئيات في عالم الأعيان، وكما أن الأمر والنهي الإلهيين تابعان لحسن الفعل أو قبحه، كذلك تتبع المحدثات عند حدوثها وتطابق ما كان في علم الله الأزلي"[1]، نجد أن هذا النص يُرجع مشكلة شيئية المعدوم إلى نظرية المعرفة، ويبعدها عن مشكلة الوجود، بدعوى أن التصورات العقلية لا يقال الله خالقها أو لا يخلقها، فإن كان الأمر كذلك فلماذا لا يقال على صفات الله بأنها تصورات عقلية، ولماذا خاف المعتزلة من إثبات الصفة بدعوى أن إثباتها يوجب قديمين؟! فالصفة ليست شيئا وجودياً إنما هي تصوّر عقلي ومتعلقها وجودي، وكذلك تصور المعدوم هو تصوّر عقلي ومتعلقاته وجودية، فيجب إذاً أن تدخل مشكلة الصفات أيضا ضمن نطاق نظرية المعرفة ولا يكون من أساس لقول المعتزلة: إن إثبات الصفة يثبت قديمين، وهذا يخالف نصوص المعتزلة مخالفة صريحة.

ما وضعته المعتزلة في النهاية، وضعته الأشاعرة في البداية، وما جعلته المعتزلة نتيجة، جعلته الأشاعرة مقدمة، فالعلم عند المعتزلة نتيجة للتوحيد، وعند الأشاعرة مقدمة له، وأول من طرح المشكلة على هذا النحو هو الجهم بن صفوان حيث "خالف ظاهر النص إذ نفى أن يكون علم الله أزلياً، وأصرّ على أن علم الله حادث، وذلك دون أن ينفي عن الله صفة العلم لأنه لن يستطيع ذلك، وقد فلسف هذه المشكلة إذ قال أن علم الله ليس محلاً وليس علماً شاملاً، بل هو علم بالجزئيات ولذلك فهو يتعدد بتعددها وبهذا يكون الجهم قد طرح المسألة وتركها للمعتزلة والأشاعرة يعالجونها على هذا النحو: هل يعلم الله الكليات فقط، أم يعلم الجزئيات فقط؟ أم يحيط علماً بكليهما"[2]، والمعتزلة في بحثها للعلاقة بين الذات والصفات، كانت متأثرة بقولها في

(1) صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، الجزء الأول، المعتزلة، مرجع سابق، ص 284-285.

(2) الصالح، عبد الحميد: الفكر العربي وعلم الكلام، مرجع سابق، ص 28.

المعدومات، فكما أن إثباتها للمعدومات في حالة العدم لا يفيد أن لهذه المعدومات وجوداً عينياً متحققاً في حالة العدم، فكذلك إثباتهم للصفات لا يعني أنهم اعتبروا أن لهذه الصفات وجوداً عينياً متحققاً مستقلاً عن الذات، وإنما هي مجرد اعتبارات عقلية، أو وجوهاً للذات، أو إنها تفيد معاني سلب أضدادها عن الذات الإلهية.

ومما يتصل بمسألة الصفات عند المعتزلة نظرية المعاني التي قال بها معمر بن عباد السلّمي، ونظرية الأحوال التي قال بها أبو هاشم، فقد "جعل معمر بن عباد ذات الله تعالى واحدة قديمة، وأراد أن يثبت أن الصفات ما هي إلا معانٍ ثانوية لا أهمية لها، فكان بذلك مشتركاً في الغاية مع المعتزلة الذين نفوا الصفات أصلاً، وقالوا أن الله عالم قادر بالذات، ومع أبي الهذيل الذي أثبت الصفات ولكنه معهم في الغاية فقد خالفهم في الطريقة لإثبات تلك الغاية والوصول إليها فاهتدى إلى المعاني"[(1)]، ويرى (حسين مروة) أن "مذهب المعاني عند معمر هو تفسير فلسفي يختص بالعالم الطبيعي، وأن المنطق الداخلي للنصوص الواردة في شرح هذا المذهب –رغم اضطرابها– ينصرف بالأرجح إلى تفسير أرسطو للحركة في العالم الطبيعي هذا، وارتباطها بسلسلة المحركات الأرسطية التي تصل إلى المحرك الأول وأزليته"[(2)]، ومما يثبت ذلك أن فكرة المعاني عند معمر بن عباد السلّمي وأتباعه جاءت من دراستهم للحركة والسكون فيذكر ابن حزم "وأما معمر ومن اتبعه فقالوا: إنا وجدنا المتحرك والساكن، فأيقنا أن معنىً حدث في المتحرك به فارق الساكن في صفته، وأن معنىً حدث في الساكن به فارق أيضاً المتحرك في صفته، وكذلك علمنا أن في الحركة معنىً به فارقت السكون، وأن في السكون معنىً به فارق الحركة"[(3)]، العالم الطبيعي عند معمر تحكمه المعاني، "فالله لم يخلق شيئاً من

---

(1) جار الله، زهدي، المعتزلة، مرجع سابق، ص 69.

(2) مروة، حسين: النزعات المادية، الجزء الأول – القسم الثاني، مرجع سابق، ص 672.

(3) ابن حزم: الفِصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ص161.

كذلك انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 81.

الأعراض"[1]، إنما الأعراض من خلق هذه المعاني نفسها. أما نظرية أبو هاشم في الأحـــوال، فهو يرى" أن الله عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجـــودة ولا معدومـــة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات"[2].

فالحال هي كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود، فلا يتعلق الحال إلا بالجانب المتصل بالمعنى فقط دون الوجود، إذ الأحوال اعتبارات ذهنية أو تصورات عقلية ومـــن ثـــم فهـــي لا توصف بالوجود أو العدم، "أنها لا موجودة ولا معدومة، لأنّ الوجود والعدم إنما يتعلقان بعـــالم الأعيان، إنها توصف بالثبوت أو الإسناد لأنها تتعلق بعالم الأذهان"[3]، ونلاحظ من ذلك الاتساق التام في النزعة العقلية بين إثباتهم شيئية المعدوم، و استبعاد أبو هاشم مجال الوجود والعدم عن الأحوال، فيكون بذلك أبو هاشم قد " وضع مشكلة الذات والصفات موضعها الصحيح، فوحدانية الله لا تقتضي إطلاقاً تعطيل معاني الصفات، لقد ميّز بين مجالين، مجال الذات وانتمائها إلـــى عالم الأعيان، ومجال الصفات وانتسابها إلى عالم الأذهان، ثم حدد العلاقة بينهمـــا ممـــا حفـــظ للمعتزلة تصورهم للتوحيد الخالص، وأبعد عنهم الاتهام بالتعطيل، لقد جاءت نظرية الأحـــوال لتكون خاتمة المطاف في مشكلة الذات والصفات من وجهة نظر المعتزلة"[4].

إن نظرية الأحوال كنظرية المعاني، ترمي إلى إثبات أن الـــذات الإلهيـــة واحـــدة، وأن الصفات ليست إلا مجرد أحوال للذات، وأمور اعتبارية لا تُعرف إلا عن طريق الذات، وكأنـــه

كذلك انظر: الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص55.

(1) البغدادي: الفرق بين الفِرق، تحقيق لجنة أحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1982، ص95.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص92.

(3) صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، الجزء الأول، المعتزلة، مرجع سابق، ص 321.

(4) المرجع سابق، ص 330.

بهذا القول يقترب من أهل السلف نوعاً ما، فيسلّم بالصفات، ولكنها تُعدّ في نظره مجرد أحوال يدركها الذهن ولا وجود لها في الخارج، ولعل هذا هو الذي يسّر للأشاعرة قبول الأخذ بهذه الفكرة(1).

يمكن القول: إن نظريات المعتزلة قد تختلف، لكنها تلتقي عند الغاية من حيث هي أصل اعتقادي، أما سبب الاختلاف فإنما يرجع إلى تغليب كل منهم جانباً على آخر، أي ما هو إلهي وما هو طبيعي، وعلى الرغم من أن هدف المعتزلة كان تقرير القدرة الإلهية، ولكنهم بوصفهم عقليين أرادوا إقرار قوانين الطبيعة حتى لا تصبح أبحاثهم غيبية أكثر منها عملية، لأن المغالاة في تقرير جانب القدرة الإلهية على نحو لا يخل بالقوانين الطبيعية، يؤدي إلى أن تصبح الموضوعات الطبيعية كما لو كانت جزءاً من الإلهيات. لقد أرادوا أن يبنوا القدرة الإلهية على نحو لا يُخلُّ بالقوانين الطبيعية، لكنهم اختلفوا في تصوير التوازن بين ما هو ميتافيزيقي وما هو فيزيقي، فكان منهم من هو أقرب إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منه إلى مذاهب الإلهيين.

ونتيجة لما سبق نصل إلى أن نفت المعتزلة الصفات عن الله، وذلك للتوحيد المطلق لذاته، فردوا الصفات لاعتبارات ذهنية للذات، وحجتهم في ذلك أنه لو قامت الحوادث في ذات الباري، لاتّصف بها بعد أن لم يكن يتصف، ولو اتصّف لتغيّر، والتغيّر يحتاج إلى مغيّر وهذا يجعل من الله حادثاً، وهذا لا يجوز. حلّت المعتزلة هذه المشكلة بالنظر إلى الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة..، على أنها صفات لا تفيد شيئاً غير الذات، فلا يجوز أن نعدّ صفة العلم مثلاً قائمة بذات الله، لأنه إمّا أن تكون هذه الصفة أزليّة كالذات أو أن تكون حادثة، فإذا كانت أزلية فكيف يمكن أن تحل في الذات؟ وإذا حلت فيها كان هناك أزليان، وإذا كانت حادثة وحلّت في الذات لكانت الذات قد تغيرت من حال عدم العلم إلى حال العلم، والتغير دليل الحدوث، فتكون

---

(1) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام، تحقيق الفرد جيوم، مكتبة المتنبي، القاهرة، د . ت، ص 148–149.

كذلك: انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، 1969، ص635 وما بعدها.

الذات حادثة في صفاتها، وهذا لا يتفق مع كمال الله، وبهذا أكدوا مذهبهم في التوحيد بنفي الصفات، ونفي كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم، وبما أن هاتين الماهيتين مختلفتين ومتباينتين تماماً، فقد قالوا: إن الماهية المخلوقة المحدثة ليست حاصلة من الماهية القديمة، ولذلك قالوا بالعدم واعتبروه شيئاً وعيناً وذاتاً وحقيقة يمنحها الله الوجود لتصيّر كائناً، وهنا تتجلى لنا الوحدة المتناسقة في فكر المعتزلة بين بحثهم لصفات الله، وتصوّرهم للعالم.

وبالنتيجة نرى أن المعتزلة قد حاولوا محاولة جادة للربط بين الطبيعيات والصفات الإلهية، فنجدهم يربطون بين البحث في العدم والمعدومات، وارتباطهما بخلق العالم وصفة العلم الإلهي، فذهبوا إلى أن العالم قبل أن يوجد كان معلوماً له تعالى، ومن ثم فإن العالم خاضع لنظام مطابق لذلك العلم، ولمّا كان العلم الإلهي لم يزل ثابتاً، فكذلك نظام العالم ثابتٌ أيضاً.

2- مسألة الإرادة في العلاقة مع موضوعها (العالم):

إن للبحث في مسألة الإرادة أهمية خاصة في الانطولوجيا، حيث أن الإرادة الإلهية حسب التصوير السلفي والأشعري، لا يحدّها حدّ، وليست مقيدة بقوانين، فالله يتصرف بالعالم كيف يشاء ويخرق القوانين والسنن لأجل عباده، أو من دون سبب، ولكن نظرة المعتزلة إلى أن الإرادة مقيدة بالقوانين الثابتة التي هي بالأساس إرادة إلهية غير متغيرة، تعكس نظرتهم إلى العالم من حيث أنّه خاضع لأسباب وقوانين وسنن ثابتة لا تتغير، ويتلخّص موقف المعتزلة من الإرادة بأن الله يريد بإرادة حادثة، ويستدلون على ذلك بمجموعة من البراهين العقلية، ويدعّمون ما يذهبون إليه بالآيات القرآنية كقوله: (إنما قولنا للشيء إذا أردناه كن فيكون)**[1]**، (ولو شاء

(1) قرآن كريم: النحل، آية 40.

ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً)[1]. (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القـول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين)[2]. (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله)[3]، تدل هذه الآيات على حدوث مشيئة الله، لأنها لو كانت قديمة لما جاز أن يقال ذلك. الإرادة في الاصطلاح الفني الكلامي هي إيجاد شيء بعد أن لم يكن، وهي عند أبي الهذيل تتبع فكرة الخلق، بل يكاد سياق المذهب يؤدي إلى أن كلمة التكوين هي التعبير النهائي عن الإرادة الإلهية، والإرادة الإلهية الحادثة المختصة بالمرادات، حادثة، غير أزلية، فلا تشارك الذات في أزليتها، وإرادة الشيء غير الشيء؛ أي أن الخلق غير المخلوق: إرادة الله لكون الشيء غير الشيء المكّون، وهي توجـد لا فـي مكـان، وإرادته للإيمان غيره، وغير الأمر به وهي مخلوقة، ولم يجعل الإرادة أمـراً ولا حكمـاً ولا خبراً.

يعرّف القاضي عبد الجبار المريد بقوله: "هو القاصد إلى الفعل المختار له على غيره"[4].

اختلفت المعتزلة في موضوع الإرادة، ويجمل الأشعري مقالاتهم على خمسة أقاويل:

الفرقة الأولى منهم: أصحاب أبي الهذيل ، يزعمون أن إرادة الله غير مراده وغير أمـره، وأن إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة، بل هي مع قوله لها (كوني) خلقٌ لها، وإرادتـه للإيمان ليست بخلقٍ له، وهي غير الأمر به، وإرادة الله قائمة به لا في مكـان، وقـال بعـض أصحاب أبي الهذيل : بل إرادة الله موجودة لا في مكان ولم يقل : هي قائمة بالله تعالى.

---

(1) قرآن كريم: يونس، آية 99.

(2) قرآن كريم: السجدة، آية 13.

(3) قرآن كريم: الأنعام، آية 111.

(4) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، مصدر سابق، ص 226.

الفرقة الثانية منها: أصحاب بشر بن المعتمر: يزعمون أن إرادة الله على ضربين: إرادة وصف بها الله في ذاته، وإرادة وصف بها وهي فعل من أفعاله، وأن إرادته التي وصف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي العباد.

الفرقة الثالثة منهم، أصحاب أبي موسى المردار: فيما حكى أبو الهذيل عن أبي موسى، أنه كان يزعم أن الله أراد معاصي العباد، بمعنى أنه خلا بينهم وبينها، وكان أبو موسى يقول: إن خلق الشيء غيره، والخلق مخلوق لا بخلق.

الفرقة الرابعة منهم أصحاب النظّام: ويزعمون إن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه: أنه كوّنها، وإرادته للتكوين هي التكوين، والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه: أنه آمر بها، والأمر بها غيرها، قال، وقد نقول: إنه مريدٌ الساعة أن يقيم القيامة، ومعنى ذلك أنه حاكمٌ بذلك مخبرٌ به، وإلى هذا يميل البغداديون من المعتزلة.

الفرقة الخامسة منهم أصحاب جعفر بن حرب: يزعمون أن الله أراد أن يكون الكفر مخالف للإيمان، وأراد أن يكون قبيح غير حسن، والمعنى أنه حكم أن ذلك كذلك(1).

وموضوع الإرادة يُعد من أهم الموضوعات في الإلهيات من حيث علاقتها بالطبيعيات، وهو يتعلق بصفات إلهية أخرى تتصل بالموضوع، وبادئ ذي بدء نتساءل: هل الإرادة الإلهية هي الأمر الإلهي، وما يريده الله؟ أم أن الله يريد غير ما أمر به؟ كما تتصل الإرادة الإلهية بالعلم الإلهي، ولكن هناك فرقاً واضحاً بينهما، وهنا ينبغي أن نوضح أن الإرادة الإلهية لا تتصل بالإلهيات فقط، بل تتصل بالعالم الطبيعي، ونتساءل أيضاً: هل إيجاد العالم كان وفقاً لإرادة الله تعالى كما هو الحال عند المتكلمين؟ أم هو مجرد علم فقط، كما هو الحال عند الفلاسفة؟

إن العالم هو موضوع الإرادة أو محلها ويمكن أن يكون حادثاً، أما الإرادة الإلهية ذاتها فهل يمكن أن تتعلق بالحادث دون أن يؤدي ذلك إلى تغيرها، "السبب الرئيسي لموقف المعتزلة

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 244-245.

من التوحيد هو إثبات المفارقة الكاملة بين الله والعالم، وذلك لتأكيد وجود العالم الـذي يخـضع للقوانين، وتحكمه السببية، في مقابل الوجود الإلهي، وكذلك لتأكيد الوجود الإنساني من خـلال موقفهم الايجابي من الحرية ومسؤولية الإنسان"[(1)]، والمقصود بكونه تعالى مريداً لأفعاله أنـه خالقها ومنشئها، وإن وصف بكونه مريداً لأفعال العباد، فهل المقصود بذلك أنه أمر بها فقـط؟ وإن وصف بكونه مريداً في الأزل، فهل المقصود بذلك أنه عالم فقط؟ فترتد بذلك إرادة الله إلى علمه أي إلى ماهيته. "فإذا كان العالم محدثاً فإن معنى ذلك وجوده بعد أن لم يكن موجوداً، وهذا يعني أنه بعد أن لم تكن الذات خالقة أصبحت خالقة، وبعد أن لم تكن مريدة أصـبحت مريـدة، وبعد أن لم تكن فاعلة أصبحت فاعلة، وهذا كله يؤدي إلى أن تكون الذات الإلهية محلاً للحوادث والتغيرات"[(2)]، وعلم الله أزلي، هذا يعني أنه تعالى عليم بكل ما سيكون قبل أن يكون، ويـدخل في ذلك عملية إخراج العالم من العدم الممكن إلى الوجود المتعين، فالإرادة تخـصص وجـود الأشياء بأزمانها وأماكنها، وهي التي خصصت وجود العالم بعد أن لم يكن، أما صـفة القـدرة فهي التي تتمثل في قدرته تعالى على إيجاد العالم بعد أن لم يكن موجـوداً، ومعنـى خلـق الله للعالم، أو لأي شيء فيه، هو أن هذا العالم أو هذا الشيء يكون موجوداً في علمه منـذ الأزل، وعندما تريد إرادته سبحانه إيجاد هذا العالم أو هذا الشيء، فإن القدرة تحقق هذا الشيء وتجعله واقعياً موجوداً بعد أن لم يكن، " لقد حلّ بعض المعتزلة هذه المشكلة (الإرادة) بـالقول بـإرادة حادثة تقابل الموضوع الحادث أي العالم المخلوق، ورفض البعض الآخر القول بإرادة حادثـة فيه، متمسكين بالقول بأن الله كامل لا يتغير أبداً، وقالوا: موضوع إرادته يتحقق فـي الزمـان، بينما الإرادة ذاتها قديمة، ويظهر أنه حتى من قال من المعتزلة بإرادة حادثة، كان يشاطر هـذا

(1) عاتي، إبراهيم: تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص20-21.

(2) سلطان، عبد المحسن محمد: فكرة الزمان عند الأشاعرة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000، ص34.

الرأي الثاني أيضاً، ولم يتكلم بالحدوث إلا فيما يتعلق بموضوع الإرادة، فتكون الإرادة قديمة وموضوعها حادثاً أي متحققاً في الزمان"[(1)].

لم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية، بل هو يقول: إن كلمة التكوين المطلقة (قوله للشيء كن)، التي تعبّر عن أن الإرادة الإلهية حادثة لا في محل، وأن الإرادة تغاير المريد والمراد، وقد فرق أبو الهذيل بين إرادة الله وإرادة الإنسان "فإرادة الله مع مراده "[(2)]، فكأن إرادة الله يلزمها الفعل، وهي حادثة حين إرادة حدوث الفعل. أمّا إرادة الإنسان فيستحيل أن يكون معها مرادها، فإذا أراد الإنسان شيئاً فإنه يستحيل أن يوجد مع أرادته، لهذا إذا أراد الله أمراً وجب وجوده، فكأن أبا الهذيل يقول بفكرة إيجاب الأشياء على الله، أي أنه جعل العلاقة بين صفة الإرادة وصفة الخلق علاقة ضرورية، فالله يوجد العالم ضرورة.

الإرادة تنسب إلى الله على ثلاثة أنحاء: أولا بصدد الخلق أو التكوين: معناه أن الله تعالى مريد لتكوين الأشياء؛ أي أنه مكونها، أو خالقها ومنشئها، فإرادة التكوين هي التكوين" إرادة الله إنما هي فعله أو أمره، أو حكمه"[(3)]، وذلك كي لا يكون هناك فاصل زمني بين أنه يريد وبين أنه يخلق، فمجرد هذه الإرادة الإلهية يقع الخلق، بخلاف الإرادة الإنسانية، إذ يوجد فاصل زمني بين أنه يريد وبين أنه يفعل، ويمثل هذا الرأي أبو الهذيل العلاف من المعتزلة.

ثانياً: بصدد أفعال العباد: إذا وصف الله تعالى بأنه مريد لأفعال عباده، فمعناه أنه آمر به ناهٍ عن خلافه، وإرادة الفعل غير المراد[(4)]، لأن الفعل واقع من العبد لا من الله وفقاً لنظرية

---

(1) نادر، ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 125.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص92.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإرادة، تحقيق محمود محمد قاسم، د.ن، د.ت، ص3.

كذلك، انظر: الشهرستاني: الملل والنحل الجزء الأول، مصدر سابق، ص69.

(4) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإرادة، مصدر السابق، ص5.

المعتزلة في حرية الفعل الإنساني، وهذا وما يختص بإرادة التكليف وهنا توحيد بين الإرادة الإلهية والأمر.

ثالثاً: بصدد الأفعال الإلهية المستقبلية، إذا وصف الله تعالى بأنه مريد أن تقوم القيامة، فمعناه أنه حاكم بذلك مخبر به[1]، وإن وصف بأنه مريد لذلك منذ الأزل، فمعناه أنه عالم بذلك، وإذا أراد الله أن يكون هناك تراخٍ بين إرادته ومراده، فمعنى إرادته أنه عالم بذلك. "يقول النظّام من جانبه: إن الخلق متعلق بإرادة الله، والخلق هو منح الوجود؛ أعني تكوينه، وهكذا يميز النظّام إرادة الله عن موضوع هذه الإرادة وهو العالم المخلوق، ولكن النظّام لا يقول إن هذه الإرادة متميزة عن ماهية الله، وبناء على ذلك تكون هذه الإرادة فاعلة منذ الأزل، فمسألة خلق العالم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة إرادة الله"[2].

خلاصة رأي النظّام في مسألة الإرادة هي: حين قال إن الله أراد كذا، فإمّا أن يكون هذا الرأي أراده فعلاً من أفعاله هو، أو أن يكون من أفعال الناس، فإذا كان من أفعاله فإن إرادته لهذا الفعل ليست إرادة على المعنى الحقيقي للكلمة[3]، وإنما هي خلقه لهذا الفعل مباشرة بناء على علمه السابق له، فليس هناك شيئان: إرادة، وخلق، بل شيء واحد هو الخلق، سبقه علم بما سيخلق؛ أي إن " الإرادة ترجع في رأي النظّام إلى العلم وهذا العلم هو منشأ الخلق، فالله أنما علم شيئاً فخلقه، أما إذا كان ما يريده فعلاً من أفعال الإنسان، فقولنا إنه أرادة غير صحيح، بل الصحيح أنه أخبر الناس عنه بإحدى طريقتين، إما الأمر به أو النهي عنه، فليس هنا إرادة إنما أمر ونهي فقط"[4]، ويرى النظّام إن كل مريد لا يكون مريداً إلا لحاجته إلى ما يريده، ولكي

---

(1) المصدر السابق: ص4.

(2) نادر، ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 96.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 68.

(4) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول القسم الثاني، مرجع سابق، ص 664.

ينزه الله عن الاحتياج يقول: "إن الله لا يوصف بالإرادة على الحقيقة، فإذا وصف بها فـــالمعني به: أنه آمر بها وناهٍ عنها، فالإرادة ليست إرادة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما إرادته هي خلقه الفعل مباشرة، وليس هناك شيئان: إرادة وخلق، بل هناك خلق فقط سبقه علم بمـــا ســـيخلق أي إرجاع الإرادة إلى العلم الذي هو منشأ الخلق"[(1)].

رأي النظّام في نفي الإرادة هو الذي حمله على القول برأي آخر يتعلق بخلق الكون، ولكي يتخلص من التعقيد الذي يؤدي إليه نفيه لصفة الإرادة، لجأ إلى القول: إن الخلق حـــصل مـــرة واحدة ولم يتعدد، فينحصر نفي الإرادة عن أفعال الله في فعل واحد هو الخلق الواحـــد، "فـــالله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً، ولـــم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها فـــي بعـــض، فالتقـــدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها، دون حدوثها ووجودها،"[(2)]، ويُرجـــع الـــشهرستاني رأي النظّام هذا إلى التأثر بالفلاسفة الطبيعيين.

ومما يرتبط بموضوع الإرادة دليل الجواز أو الإمكان، وهو دليـــل يعبّـــر عـــن الإرادة والمشيئة الإلهية التي ترجّح الوجود على العدم، فالعالم إذا كان محدثاً فلا بد له مـــن محـــدث ، رجّح وجوده على بقاءه في العدم، كما رجّحت تقدم ما تقدم في الوجود، وأخّرت ما تأخر مـــن الوجود، وهكذا يقوم هذا الدليل على أن العالم قبل وجوده كان ممكناً، وهذا يعني تساوي وجوده وعدمه، وإذا وجد العالم فلا بد من مرجّحٍ رجّح الوجود على العدم.

جعلت المعتزلة الإرادة من صفات الفعل، لأنها لو كانت من صفات الذات لكانت أزلية، ولو اتحد المراد بالإرادة، لترتب على ذلك أن يكون المراد قديماً أزلياً، ولمّا كان كل ماعدا الله حادث كان مراده حادثاً، ومن ثم كانت إرادته حادثة. ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من

---

(1) الصالح، عبد الحميد: الفكر العربي وعلم الكلام، مرجع سابق، ص 84.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 70.

صفات الفعل. بينما يجعل الأشاعرة الإرادة من صفات الذات "لا نجد بين النصوص التي بين أيدينا ما يوحي بأن المعتزلة عامةً، قد حاولوا وضع حدّ وسط بين الله والمخلوقات، وإنما أرادوا فقط تنزيه الله بكل وسيلة ممكنة، فرأوا إن إرادة الله هي الله، ولكن كيف خلق المخلوق بإرادة حادثة أو بإرادة كصفة فعل وهي حادثة وهي غير الله وغير المحدث؟ وهذه الإرادة الحادثة هي كلمة التكوين في بساطة، أما العقول المفارقة والعقول الوسطى وعقول الأفلاك والمثل ...الخ فهذه أشياء لم تطرأ أبداً على عقل كل من شيخي المعتزلة العلاف ومعمر"(1).

إرادة الله حادثة عند أبي علي الجبّائي أيضاً لقوله تعالى: " إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"(2)، فإذا كانت الإرادة غير المراد فإنه لا فصل بينها وبين المراد، وإنما هي إرادة حادثة لا في محل موافقاً بذلك العلاف، لأنه لو كانت في محل لكان المحل موجوداً بإرادة سابقة، ولتسلسل الأمر، ولا يجوز أن تكون الإرادة في ذات الله، ولا يجوز أن يكون الله محلاً للحوادث "لو كانت الإرادة من صفات الذات لأصبحت ذاته محلاً للحوادث، وفي هذا الصدد يقول الجبّائي: لا يجوز أن تكون الإرادة في ذات الله، ولا يجوز أن تكون ذات الله محلاً للحوادث، وعلى هذا الكلام لو كانت الإرادة متعلقة بمتغيرات لأصبحت ذاته تعالى محلاً للمتغيرات"(3).

ومن الموضوعات المتصلة بصفة الإرادة، بحثُ المعتزلة لتعلق القدرة بالمحدثات المتغيرة، وكيف أنها توجد بعد عدم، فتساءلوا عن المرجّح لإيجاد هذه المحدثات في زمان دون آخر، وعن كيفية كون علم الله بالمتغيرات ثابت، وانتهوا من هذه المسائل إلى "أن علم الله ثابت لا

(1) النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 511.

(2) قرآن كريم: يس، آية 82.

(3) داوُد، عبد الباري محمد: الإرادة بين المعتزلة والأشاعرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص 26.

يتغير، وإنما المعلومات هي التي تتغير بحسب الزمان والمكان، بينما لا تفعل المقدرة الإلهية في الزمان والمكان، لأنه لا يمكن قياسها بالقدرة الإنسانية"[(1)].

تقول المعتزلة إن الصفة يجب عموم تعلقها بما تتعلق به[(2)]، وعلى هذا فإن الإرادة القديمة يعمّ تعلقها جميع مرادات عباده، وفي الناس من يريد الحركة مثلاً، وفيهم من يريد السكون.. إلى أخر هذه المتناقضات، والإرادة يعمّ تعلقها هذا وذاك، والقديم إذن مريد لإرادتيهما ومراديهمـــا، وما هو مراد يجب وقوعه، فيؤدي ذلك إلى اجتماع الضدين في حالة واحدة، وقد حل المعتزلـــة هذا التناقض بالقول:"إن إرادة الإرادتين تقتضي إرادة المرادين، كعلمه بعلم زيد وظن عمـــرو وشك خالد وجهل بكر، لا يكون اعتقاداً لمعتقداتهم حتى يوصف بتعلقات صفاتهم، والـــسرّ فـــي ذلك أن الإرادة القديمة لم تتعلق إلا بوجه واحد وهو المتجدد من حيـــث هـــو حـــادث متجـــدد ومتخصص بالوجود دون العدم"[(3)]، فإرادة الله تتعلق بالممكن دون الواجب ودون المستحيل، أما أنها تتعلق بالممكن، فلأنها صفة ترجّح وجود الشيء على عدمه، والذي يقبل أن يترجّح وجوده على عدمه هو الممكن، حيث أنه هو الذي يستوي بالنسبة لذاته وجوده وعدم وجوده، فيحتاج إلى مرجّح يرجّح الوجود على العدم، أو العكس[(4)]، والذي يقوم بذلك هو إرادة الله، فهـــي تتعلـــق بالممكن فقط، ويترتب على ذلك أن الإرادة لا تتعلق بالواجب، لأن الواجب هو الثابت الـــذي لا يقبل العدم أبداً لذاته، فذاته إذن مقتضية للوجود منافية للعدم، ومن هنا فإن ذاته لا تقبل الترجيح الذي هو متعلق الإرادة. إذن الإرادة لا تتعلق إلا بالممكن، ولها بـــالممكن تعلقـــان : أحـــدهما صلاحية الإرادة في الأزل لتخصيص كل ممكن بأي أمر من الأمور المتقابلة الجـــائزة عليـــه،

---

(1) أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 164.

(2) انظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: الإرادة، مصدر سابق، ص 68.

(3) الحويني، حسن محرم: قضية الصفات الإلهية وأثرها في تشعب المذاهب والفرق، دار الهدى، القاهرة، 1986، ص 170.

(4) انظر: الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د.ت، ص68.

كالوجود ويقابله العدم، والصفات والأزمنة والأمكنة والجهات والمقادير وما يقابلها، والثـاني: تخصص الإرادة في الأزل في كل ممكن ببعض الأمور ما يجوز عليه بدل البعض الآخـر[1]، وقد اختلفوا بعد ذلك هل تكون الإرادة موجبة لمرادها أم لا؟ فقال أبو الهذيل والنظّام ومعمـر وجعفر بن حرب والإسكافي: الإرادة التي تكون موجبة لمرادها دون فصل، موجبةٌ لمرادهـا، وقال بشر بن المعتمر وهشام الفوطي وعبّاد بن سليمان وجعفر بن مبشر والجبّـائي: الإرادة لا تكون موجبة لمرادها[2]. الرأي الأول الذي يوجب المراد بوجود الإرادة هو أقرب إلى الـرأي الذي ساد بين فلاسفة المسلمين فيما بعد، بينما نجد الرأي الثاني هو الرأي الذي تبنته الأشاعرة حين أثبتوا أزلية الإرادة لإثبات دورها الهام في إحداث العالم، "فالإرادة هي التـي خصـصت وجود الممكن وهو العالم بعد العدم، كما أنها هي التي تخصص الحوادث بأوقاتها"[3]، وفكـرة الخلق عند الأشاعرة، تُعارض الرأي الأول للمعتزلة وفكرة الإيجاب التي اتخذها الفلاسفة مجالاً للقول بالأزلية وتنفيها، وذلك "لأن فكرة الخلق تحمل معنى الإيجاد عن طريق الإرادة، والعلـم والقصد الكامل، أما فكرة الإيجاب فإنها تعني التأثير الطبيعي لظهور شيء بسبب وجود شـيء آخر تلقائياً"[4]، فالفلاسفة قالوا – بتأثير من أفكار أرسطو – إن كل محدث لابد لـه مـن علـل أربعة: "الفاعل والمادة والصورة والغاية، وبينوا من خلال هذه العلل امتنـاع حـدوث العـالم. فبالنظر إلى الفاعل: العالم لو كان محدثاً لكان له مؤثر قديم، فتخصيص إحداثه بالوقـت الـذي أُحدث فيه إمّا أن يكون لمرجّح أو لا لمرجّح، والأول باطل لأن النفي المحض لا يعقـل فيـه

(1) انظر: داوُد، عبد الباري محمد، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، مرجع سابق، ص 47 -48.

(2) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص90.

كذلك انظر: أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البغداديين والبصريين، تحقيق معن زيادة و رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس–ليبيا، 1979، ص 352 و 357.

(3) سلطان، عبد المحسن محمد: فكرة الزمان عند الأشاعرة، مرجع سابق، ص167.

(4) المرجع السابق: ص31.

الامتياز، والثاني باطل لما سبق أن ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح محال. أمّا بالنظر إلى المادة: فلأن كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكناً والإمكان وصف ثبوتي في الممكن، فيستدعي موصوفاً ثابتاً وذلك هو المادة، ثم هي إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى ولزم التسلسل وإلا لزم قدم المادة..."[1]، وقد حكى ابن الرواندي عن ثمامة بن الأشرس أنه قال: " العالم فعل الله بطباعه ولعلّه أراد بذلك ما تريده الفلاسفة من الإيجاب بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة، لكن يلزمه على اعتقاده ذلك ما لزم الفلاسفة من القول بقدم العالم، إذ الموجب لا ينفك عن الواجب" [2].

ومما سبق نخلص إلى أن إرادة الله، سواء كانت أزلية أم حادثة فهي سابقة على خلق العالم، وعليه يكون العالم بالنسبة لها حادثاً. ولمّا كان الخلق عند المعتزلة بداية الوجود الذي يمنحه الله لشيء كان غير موجود (معدوم)، لذلك فالمعتزلة تميز بين إرادة الله، وبين موضوع هذه الإرادة، وهو العالم المخلوق. والإرادة عندهم لها معنى واحد وهو الخلق، أو كلمة التكوين، فإرادة الله غير المراد، وإرادته لما خلق هي خلقه له، وخلقه للشيء عنده غير الشيء، بل الخلق عنده قول لا في محل، حيث أن المراد هو المحل، أو الموضوع، وبذلك تكون الإرادة عند المعتزلة تنقسم إلى إرادة لا في محل، وأخرى في محل، وقد حاول المعتزلة من خلال ذلك تبيين عمل كل من الإرادة الإلهية والقدرة الإلهية في محيط أهم مقدور لهما وهو العالم، فرأوا أن هذا العالم متغيرٌ غير ثابت، فعالجوا مشكلة التغير بمذهب يعرف في تاريخ الفلسفة باسم المذهب الذري، أو مذهب الجزء الذي لا يتجزأ، وفكرة الجزء فرع من الإرادة الإلهية ومن القدرة الإلهية، وهي أيضاً فرع من معالجتهم لصفة العلم الإلهي، فالعلم الإلهي يحيط

---

(1) فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984، ص184.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 85.

بالموجودات إحاطة شاملة، ولا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجود متناهٍ، ولا يمكن تحقق موجود متناهٍ إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ.

3- مفهوم الحدوث عند المعتزلة بالعلاقة مع مفهومي الوجود والماهية:

الحادث هو الواقع، وحدث أمر أي وقع ، وكل حادث على وجهين: أحدهما هو الذي لذاته مبدأ به موجود، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء، وهو في كلا الحالين أمر مسلّم به، متحقق في الأذهان أو الأعيان، والفرق بين الحادث والشيء؛ أن الشيء حقيقة ثابتة مؤلفة من الصفات الموجودة في المكان، على حين أن الحادث حقيقة متحركة منسوبة إلى الزمان، لكن الفيلسوف

يستطيع أن يجمع بين الشيء والحادث في تصوّر واحد، فيجعل الحادث شيئاً، ويتصوره ثابتاً مستقلاً عن التتابع الزماني، ويجعل الشيء حادثاً، ويتصوره متبدلاً متغيراً، والحادث عند فلاسفة العرب هو ما يكون مسبوقاً بالعدم، ويسمى حادثاً زمانياً، وقد فرقوا بين الحدوث الزماني، والحدوث الذاتي، فقالوا: الحدوث الزماني هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً، أما الحدوث الذاتي فهو كون الشيء مفتقراً في وجوده إلى الغير، ومنهم من فرق بين الحادث والمحدث فقال: الحادث هو القائم بذاته، والمحدث هو مالا يقوم بذاته[1].

أما الماهية فهي مصدر صناعي مأخوذ من عبارة (ما هو؟) التي تقال في السؤال عن حقيقة الشيء، ومن هنا عرّفها الحكماء بأنها (ما يقال في جواب ما هو؟)[2]، ويعرّفها الجرجاني بالقول:"ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو"[3]، والوجود عند الفلاسفة المدرسيين مقابل للماهية، لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء، والوجود هو التحقق الفعلي له، ومن الفلاسفة من يقول: إن وجود الشيء زائد على ماهيته، ومنهم من يقول: إن وجود الشيء هو عين ماهيته، وجملة القول أن وجود الماهيات وجود ذهني، ووجود ماله ماهية وذات خارج النفس وجود مادي، سواء تصوّرت تلك الذات أم لم تتصور، فالوجود الخارجي إذن هو ما تصبح به الماهيات المعقولة حاصلة ومتحققة بالفعل، ونسبة هذا الوجود إلى الماهية كنسبة القوة إلى الفعل، والوجوب إلى الإمكان[4]. هذه المفاهيم لم تكن متبلورة بشكل كامل في بداية الفكر الكلامي الإسلامي، بل احتاجت إلى فترة من الزمن، وتكاملت على أيدي كثير من المفكرين

---

(1) انظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص433-434.

كذلك انظر: الجرجاني: كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص 85 – ص 218.

(2) انظر: الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1993، ص 46-47.

(3) الجرجاني: كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص 205.

(4) انظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 558-560.

حتى وصلنا إلى نظرتين متقابلتين للموجود: "نظرة انطولوجية تجعل حقيقة الشيء في داخلـه، وأخرى ثيولوجية تفضل إرجاع الشيء إلى حقيقة خارجة عنه، كما يمكن إرجاع غموض سؤال الماهية إلى التباس مفهوم الماهية بمفهوم الوجود من جهـة وبمفهـوم الجـوهر مـن ناحيـة أخرى"[(1)]، وتمثل فرقة المعتزلة الموقف الأول "من حيث تأكيدها في المبادئ العامة على أولوية الوجود على الماهية، والقدر على الجبر، والاختيار على الحتمية، وعلـى الإنـسان كمحـور للكينونة، والوجود العالمي، أي الوجود في العالم"[(2)].

علم الوجود أو الانطولوجيا، قسم من الفلسفة، وهو يبحث في الموجود في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره، وموضوع هذا العلم يقتصر على الوجود المحض، أو يوسَّع حتى يشمل طبيعة الكائن الواقعي، أو الموجود المشخَّص، وماهيته، وأهم مسائل هذا العلم تحديـد العلاقـة بـين الماهية والوجود[(3)]. ويكاد سؤال الماهية أن يكون أهم سؤال في الميتافيزيقا الكلامية كما وجدت في الفكر العربي، وترجع أهميته إلى أنه "مرتبط بطبيعة الجواهر البسيطة التي تتطلب معرفـة جذرية ومختلفة عن المعرفة البرهانية- التصديقية، وهي المعرفة التصورية الخاصة بالجواهر لا بالأعراض المركبة، وثانياً: لأن معرفة ماهية الجوهر طريق لمعرفة المبـدأ الأول لجميـع الموجودات"[(4)].

نزل القرآن الكريم يتحدث عن الله خالقاً للكون ومدبراً له، كما فعلت التوراة والإنجيـل قبل ذلك، من خلال الحديث عن الله وصفاته، والكون بإزاء ما فيه من نظام، واستدلوا جميعاً من ذلك على وجود كائن أول متعالٍ، والمعتزلة لا تشك أبداً في وجوده تعالى، ولكن جلّ همها كان

---

(1) المصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، الرباط، 1995، ص 181.

(2) قاسم، جميل: مقدمة في نقد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 32.

(3) انظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 560.

(4) مصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سابق، ص 180-181.

البحث في ماهيته وعلاقته بهذا العالم المخلوق "على المستوى الميتافيزيقي ارتبط تصور العالم عند الفلاسفة والمتكلمين بتصورهم للألوهية، وكان البحث في الله هو المدخل الضروري لبحثهم في العالم، وكان تصور العلاقة أو إثبات المفارقة بين الاثنين هو الأساس الذي بنوا عليه مذاهبهم الدينية والفلسفية"(1)، فقد تمسكت المعتزلة منذ بداية تاريخها بالمبدأ التالي "المشاركة في صفة القدم تعني المشاركة في الألوهية"(2)، أو بكلمات أخرى: إن القدم هو أخصُّ صفة له، وهذا يعني أن العالم أو أي شيء مادي يصير إلهاً ثانياً إذا ما وصف بالقدم.

العالم محدث: هذه قضية أجمع عليها المتكلمون بعامة والمعتزلة بخاصة، إذ القدم صفة لله وحده، فضلاً عن أن الحدوث يتضمن الخلق، فإذا كان العالم مخلوقاً لله، فهو بالضرورة محدث "تبنى الفلاسفة المسلمون الحدوث الذاتي للعالم، أما المتكلمون بما فيهم المعتزلة، فقد تبنوا ما سُمي بالحدوث الزماني، ومن هنا كان الحدوث عند المتكلمين أهم خصائص العالم، بينما القديم أهم صفات الله، وأن لم يكن هو الله ذاته، لقد ميّز المعتزلة كما قلنا بين الإله المفارق، وبين العالم تمييزاً شديداً وتجلى ذلك التمييز في مبدأ التوحيد والتنزيه الذي آمنوا به بقوة"(3)، وقدّموا بذلك نظرة فلسفية عن أصل العالم، لها مبرراتها العقلية وحججها الفلسفية، ونقدها القوي لمواقف المدارس الأخرى في مشكلة أصل العالم. "إنَّ مشكلة القدم والحدوث على رأس المشاكل التي اهتم بها فلاسفة الإسلام ومفكروه عموماً، لأن الموقف منها يعني بالدرجة الأولى الموقف من العالم، هل هو أزلي أم مخلوق؟ هل يحكمه قانون السببية أم يخضع لتدخّل المشيئة الإلهية؟ وكذلك يعني أيضاً موقفاً من الله وعلاقته بالعالم ومدى تأثيره فيه"(4)، ومسألة حدوث العالم هي

---

(1) عاتي، إبراهيم: تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 6.

(2) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام، مصدر سابق، ص201.

(3) عاتي، إبراهيم: تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص16.

(4) المرجع السابق، ص6.

نقطة الالتقاء بين مبحث الوجود ومبحث الذات والصفات، والهدف منها يختلف باختلاف الفرق الإسلامية وتباين مواقفها، حيث ميّزت المعتزلة بين عنصرين أساسيين للأشياء، همـــا الوجـــود والماهية، ولا يمكن ردّ أحدهما إلى الآخر، فالماهية حقيقة وشيء وذات حتى قبـــل أن توجـــد، وهي في حالة العدم غير متعلقة بتاتاً بماهية الله الذي يمنحها الوجود فقط "فلو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا (السواد موجود) بمنزلة قولنا (السواد سواد) أو (الموجود موجـــود) والتـــالي باطل لأن الثاني غير مفيد والأول مفيد، فالمقدّم باطل، فإن قيل: أن الموجود لو كـــان مغـــايراً للماهية لكان الوجود قائماً بما ليس بموجود، وهو يستلزم الشك في وجود الأجسام، نقـــول: إن محل الوجود هو الماهية لا باعتبار كونها موجودة أو غير موجودة، فلم يلزم منه قيام الموجود بالمعدوم"[1].

لا خلاف بين الفرق الإسلامية في أن الوجود والماهية في الخارج هما شيء واحد، وذات واحدة، وإنما الخلاف بينهم في نوعية العلاقة بينهما في عالم الأذهان، ويمكن أن نحدد مـــوقفين إزاء هذه القضية: الموقف الذي يرى أن العلاقة بين الماهية والوجود علاقة اتحاد، ويمثل هـــذا الرأي الأشاعرة "وجود كل شيء هو عين ماهيته، ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود"[2]؛ أي عدم زيادة الوجود على الماهية على حدّ تعبير الأشعري، واستدل على ذلك بأن الماهية إمّا موجودة أو معدومة. فإن كانت موجودة قبل عروض الوجود عليها، يكون الوجود، العارض عليها قائماً في ماهية موجودة. وهذا يلزم منه اجتماع المثلين وهما: وجود الماهية المفروض قبل عروض الوجود عليها، والثاني: الوجود العارض عليها. واجتماع المثلين باطل، وعلى ذلك يبطل القول بزيادة الوجود على الماهية، ويثبت أن وجود الماهية هو نفس الماهيـــة، وإن كانـــت الماهيـــة

(1) البحراني، ميثم بن علي: قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد الحسيني، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1977، ص 39–40.

كذلك: انظر: الرازي، فخر الدين: محصل آراء المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص 76–77.

(2) الظواهري، محمد الحسين: التحقق التام في علم الكلام، مصدر سابق، ص25.

معدومة قبل عروض الوجود عليها، يكون الوجود العارض عليها قائماً في ماهيـــة معدومـــة، فيجتمع النقيضان وهما عدم الماهية المفروض عليها قبل عروض الوجـــود عليهـــا، والوجـــود العرض عليها. واجتماع النقيضين باطل، لأنه محال. وعلى ذلك يبطل القول بزيادة الوجود على الماهية، ويثبت أن وجود الماهية هو نفس الماهية(1).

أما الموقف الآخر: فهو الذي يزعم بأن العلاقة بين الوجود والماهية علاقة تغاير، ويمثل هذا الاتجاه المعتزلة، واستدلوا على ذلك "بأن الوجود لو لم يكن زائداً لكـــان؛ إمـــا نفـــسها أو جزءها، والأول باطل، لأنه مشترك دونها، وكذلك الثاني، إذ لو كان جزء لكان أعم الـــذاتيات، فكان جنساً لها، وتتمايز أنواعه بفصول، هي أيضاً موجودة، فيكون جنساً لهـــا، فلهـــا فـــصول كذلك، ويلزم التسلسل، وأنه محال؛ إذ المركب لابد له من الانتهاء إلى البسيط، والكثرة ولو غير متناهية لابد فيها من الواحد"(2).

اتخذت المعتزلة من التفرقة بين الماهية والوجود مدخلاً لبحث العلاقة بـــين الله والعـــالم، وانسجاماً مع فهمهم للتوحيد، قالوا بالتفرقة الكاملة بين الماهية والوجود، ثم تطرقوا إلى البحث في معنى العالم، وأجزائه، وإثبات الأعراض، والأجزاء المركبة في العالم. "تبدأ نظرية الوجود كلها من قسمة المعلوم إلى معدوم وموجود، ثم قسمة الموجود إلى قديم وحـــادث، ثـــم قـــسمة الحادث إلى جوهر(جسم) وعرض"(3)، فتوصلوا إلى أن الأشياء الحادثة أو الممكنة لكل منهـــا ماهية وحقيقة، ولكل منها أيضاً هوية أو وجود متعيّن، يتميز به عن غيره من الممكنات. ولمّـــا كانت الماهية غير داخلة في الهوية، كما أن الهوية ليـــست داخلـــة فـــي الماهيـــة، أي إنهمـــا متغايرتان، والوجود المتعين لم يكن ناشئاً عن الماهية من ذاتها، وإلا لم يكن الممكـــن ممكنـــاً،

(1) انظر: عبد الرحمن الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص 48.

(2) المصدر السابق: ص 50.

(3) حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول التوحيد، مرجع سابق، ص 387.

فلابد أن يكون الوجود في كل ما كان وجوده المتعيّن، أو هويته مغايرة لماهيته معلولاً لغيــره، ولا يمكن تسلسل العلّية والمعلّولية إلى غير نهاية، بل لابد من الانتهاء إلى موجود واجب بذاته.

"ذهب أكثر المتكلمين في الإسلام إلى أن الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن سواء بسواء، وتبنى الفلاسفة من أنصار المشائيّة نظرية أن الوجود قائم بالماهية، باعتبـــار أن وجود الممكن زائد على ماهيته ذهناً، من غير تمايز بينهما بالنسبة للهوية"(1)، بينمـــا رفــضت المعتزلة هذه الفكرة، ورأت أن الماهية تميز الشيء عن غيره، إذ تعبِّر عن مقوماته الذاتية التي تفصله عن غيره، لاعن تلك الصفات التي يشترك فيها معهم، وبهــذا تــستطيع أن تقــول إن الماهية تفصل بين هويات الأشياء، بينما الموجود يجمع بينهما. يمكن اختصار موقــف غالبيـــة الفرق الكلامية والأشعرية بالأخص، في كونه يوحد بين الماهيات والهويات، وهذه نقطة إيجابية لو كان المقصود منها معرفة حقيقة الموجود، فطلبُ علِّة الشيء أو ماهيته كان في الأصل بحثاً عن وجوده، ثم بالانتقال من الــ ماهو؟ إلى الماهية، "هو انتقال من اسم مفعم بالوجود بفــضل حضور لفظ (الهو) إلى اسم يكاد يخلو من الشحنة الوجودية لتنتهي الماهية في آخر المطاف إلى أن تكون مقابلة للموجود؛ أي مجرد وسيط عقلي لإدراك حقيقة الجوهر لا غيــر؛ أي مجــرد معلول ثانٍ، أو جوهر ثانٍ أو بالأحرى مجرد عرض من الأعراض"(2)، أمـــا عنــد الأشــعرية فالغرض مختلف، إذ إن الغرض هنا سلب الموجود استقلاله، وفسح المجال أمام قوى خارجـــة عن الطبيعة لكي تتحكم بالطبيعة وتخرق قوانينها *.

---

(1) آل ياسين، جعفر: فلاسفة مسلمون، دار الشروق، القاهرة، 1987، ص 158.

(2) مصباحي، محمد: تحولات في تاريخ العقل والوجود، مرجع سابق، ص 203.

(*) هنا أشارة إلى موقف بعض المفكرين المعاصرين، الذين أخذوا على المعتزلة فصلهم بين الماهية والوجود،

حول ذلك انظر: مزوز، محمد: من أجل انطولوجيا أسلامية، مرجع سابق، ص 66 وما بعدها.

كذلك أنظر: المصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سابق، ص 203.

إن أطروحة العلمنة برزت أول ما برزت في الإسلام مع المعتزلة التي أكدت في المبادئ العامة على أولوية الوجود على الماهية، والقدر على الجبر، والاختيار على القضاء، بتأكيدها "على كون الإنسان صانع قدره، ومحور الكينونة الأرضية، ومبدأ التوحيد والتعالي الإلهي هو الذي يفيد حرية الإنسان، ومسؤوليته عن مصيره ووجوده في العالم"(1). المعتزلة أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل، بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام تناقش في إطار الحدود التي وضعها رجال المعتزلة، ويعترف لهم خصومهم فضلاً عن المنصفين بذلك، حيث وقفت المعتزلة بموجب ما سمحت به الآيات القرآنية؛ على تصور لكيفية خلق العالم، "ارتباطاً برؤية الاعتزال التجريدية للصفات الإلهية (ليس كمثله شيء) وإنه لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها أجساماً وأعراضاً، فالجسم جسم قبل كونه، ومؤلَّف قبل كونه، فلو أن الله هو الذي خلق الأشياء لكانت ماهياتها كماهيته، الأمر الذي جعل أبا الحسين الخياط يتفادى الصعوبات التي قد تنشأ عن القول بأن الله هو الذي خلق الأشياء، فقدم نظرية المعدوم التي انتهت إلى القول بأن الله لم يخلق الأشياء بقدر ما أضفى عليها صفتها العينية أو الوجودية"(2)، وبفصلهم ماهية العالم عن وجوده، توصلوا إلى أن ماهية العالم كانت معدومة قبل أن يمنحها الله الوجود، وأن علاقة الله بالعالم أنه منحه الوجود، ولكن إذا كانت ماهية العالم خالية من كل عرض، فلا بد وأن العرض أضيف إلى الماهية الخالية بوساطة الوجود، والوجود من عند الله، فهل يجوز على الله أن يمنح الأعراض؟ هذا ما تخافه المعتزلة كثيراً، إذ إنه يخالف فكرتهم عن الله، ويناقض فكرتهم في الفصل بين ماهية الله وماهية العالم(3). لذلك ميّز المعتزلة بين ماهية الشيء، وهي ذاته أو جوهره، وبين وجوده بشكل عام وحقيقته، وميّزوا كذلك بين أسباب

(1) قاسم، جميل: مقدمة في نقد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 234.

(2) الراوي، عبد الستار: فلسفة العقل، مرجع سابق، ص 63.

(3) انظر: صالح، مدني: الوجود، مرجع سابق، ص19.

الماهية، وأسباب وجودها، "حيث يتكون جوهر الشيء من ذاته، أما تأثير الله عليه فيتحدد فقط في إعطائه شكل الوجود أو صورته، وهي الصورة المشروطة دائما بالماهية، وليس الماهية المشروطة بالصورة. بذلك يكون فعل الشيء بطبيعته هو الذي يتحكم بوجود ماهيته التي تظهر بقدرة الله"(1).

جعل الأشاعرة الثبوت والوجود والعيني والذات مترادفات، بينما الثبوت عند المعتزلة أعمُّ من الموجود العيني، وهذا التعبير الكلامي تعرّفه الدراسات المنطقية بتعبير آخر والمعنى واحد وهو "هل الحمل أو الإسناد يفيد الوجود العيني للموضوع؟ هل الرابطة المنطقية تتضمن الوجود أم أن وظيفتها مجرد الربط أو الإسناد، وقد ذهب الواقعيون إلى المعنى الأول، بينما ذهب العقليون إلى المعنى الثاني، وغني عن البيان نزعة الأشاعرة الواقعية ونزعة المعتزلة العقلية"(2). وبالنتيجة نخلص إلى أن التمييز بين الوجود والماهية أبدعته المعتزلة في مبحث أصيل يقوم على التفريق بين الوجود والذات. ففي حين كانت الأشعرية ترى أن وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها، وكل وجود هو عين الموجود، دون التمييز بين الشيئية (الذاتية) والوجود، أكدت المعتزلة على مبدأ ثبوت الذاتية في الموجودات. ويتركب الموجود في التصور الاعتزالي من ذات، وصفة ذات، وصفة مقتضاة عن صفة الذات، ومن ثم الوجود الذي يُظهر هذه الصفات. وإذا كان الوجود و الذات يتسمان بالشمولية؛ فإن صفة الذات والصفات المقتضاة عنها هما اللتان تحددان تفرُّد الموجود، واختلافه عن غيره. وتميّز المعتزلة بين الوجود والماهية (صفات الذات)، إذ تعتبر أن صفات الذات مثل الجوهرية واللونية لازمة للذات، غير أن الوجود ليس صفة ذات، على عكس الجوهرية، فالجوهرية صفة والوجود شرط تحقق الذات في الأعيان، ووجوب الوجود لا يثبت عند المعتزلة إلا للذات الإلهية، أما الصفات الأخرى فليست

(1) البندر، رشيد: مذهب المعتزلة، مرجع سابق، ص100.

(2) صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، الجزء الأول، المعتزلة، مرجع سابق، ص 278.

واجبة الوجود. وعلاقة الذات بالوجود ليست علاقة تطابق، والشيئية لا تعني الوجود، وفي هذا تمييز بين الماهية والوجود، الاسم والمسمى، والموجود والمعدوم. وفي هذا تأكيد من قبل المعتزلة على الاختيار مقابل الجبر، وعلى الوجود الفردي مقابل الوجود الكلي، وعلى الإنسان كفاعل قادر ومسؤول.

تحتوي نظرية الوجود في الفكر الإسلامي على إجابة عن سؤال ماذا أعرف؟ وهنا يتضح موقفان، الأول: يريد جعل موضوع المعرفة هو الحادث المتغير الممكن، ويقصد بذلك العالم الذي نعيش فيه، حتى يمكن الانتقال بعد ذلك من الحادث إلى القديم، ومن المتغير إلى الثابت، ومن الممكن إلى الواجب. فالعالم هنا محكوم عليه بالفناء، من أجل إثبات موجود وراء العالم يكون له البقاء، والحكم على العالم بالفناء هو حكم مدمر لإحساس الناس بالعالم، والعالم هنا ليس إلا وسيلة لإثبات شيء آخر هو الله، فالله هو الباقي والعالم هو الفاني، ومن ثم فلا توجد قوانين ثابتة للطبيعة، وليس للإنسان غاية إلا البحث عن الباقي وراء العالم الفاني والمتغير. وفي مقابل ذلك هناك اتجاه آخر يجعل هذا العالم باقياً مستقراً، فالعالم يخضع لقوانين طبيعيّة مطردة، يمكن للإنسان معرفتها والسيطرة على الطبيعة من خلالها، واستغلالها لصالحه، فلا صوت يعلو على صوت الطبيعة، ولا قانون يطغى على قانونها، فالعالم ليس وسيلة لشيء آخر بل هو غاية في ذاته، هو ليس فانياً بل هو باقٍ.

ثانياً– مشكلة الخلق من كن فيكون إلى الوجود بالقوة (المعدوم):

1– مشكلة الخلق:

يذكر المعجم الفلسفي الخلق على معنيين: الأول إحداث شيء جديد من مواد موجودة سابقاً كخلق الأثر الفني، أو خلق الصورة الخيالية، والثاني هو الخلق المطلق، ويقصد به إيجاد الشيء من لا شيء ويطلق عليه اسم الإبداع(1). وقد نص القرآن الكريم في آيات كثيرة على أن

(1) انظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 541.

الله خلق كل شيء، ووصف نفسه بالخالق، ومن هذه الآيات: "ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء، فاعبدوه، وهو على كل شيء وكيل"(1). "أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم، بلى وهو الخلاق العليم"(2)، ونص أيضاً على أن الخلق تم في ستة أيـــام: "وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش"(3)، وهذا مـــا يـــسمى بالخلق الأول، ولكن عملية الخلق لم تتوقف هنا كما ينصّ القرآن الكريم أيضاً، فهو يحدثنا عن قدرة الله تعالى على إعادة الخلق من جديد، وأن هناك خلقاً آخر ممكنـــاً ومحـــتملاً، لا تُحـــدد النصوص زمانه أو مدته: "يوم نطوي السماء كطيّ السجل للكتب، كما بدأنا أول خلق نعيـــده، وعداً علينا إنّا كنا فاعلين"(4)، كما يتحدث القرآن الكريم عن خلق ثالث، هو عبارة عن استمرار للخلق الأول وتجدد له، فالخلق كما يُفهم من ظاهر الآيات لم ينتهِ، بل هو مستمر، وهذا يفـــتح المجال أمام التدخل الإلهي في كل فعل يتم في هذا العالم،"وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلـــم مـــا جرحتم بالنهار، ثم يبعثكم فيه ليقضي أجلٌ مسمى، ثم إليه ترجعـــون، ثـــم ينبـــئكم بمـــا كنـــتم تعملون"(5)، إذن أن فعل الله في العالم ليس وقفاً على الخلق الأول، وبالرغم من إجماع المسلمين على أن العالم مخلوق لله، إلا أننا نجد أن مشكلات كثيرة حول هذه النقطة برزت مـــن تطـــور الفكر العربي في جانبه الكلامي، ومع دخول الفلسفة اليونانية التي تعطي صوراً متعددة للخلق لم يألفها العقل الإسلامي، نتج عن ذلك مواقف متعددة من هذه المشكلة، إذ إن بعـــض الفلاســـفة الإسلاميين ميزوا بين الخلق والإحداث، فإذا كان الله خالقاً العالم فهذا لا يعني أن العالم محدث،

(1) قرآن كريم: الأنعام، آية 102.

(2) قرآن كريم: يس، آية 71.

(3) قرآن كريم: الحديد، آية 4.

(4) قرآن كريم: الأنبياءآية 36.

(5) قرآن كريم: الأنعام، آية 60.

ولا يعني أن العالم مخلوق من عدم محض، ولا يعني أن الله متقدمٌ على العالم بالزمان، وسنعرض فيما يلي لهذه المشكلة والأسئلة التي تثيرها، ومحاولات الحل التي قام بها المعتزلة، وامتداد هذه الآراء فيما بعد، لدى الفلاسفة المسلمين.

1ً- خلق العالم:

مرجع الاختلافات الكثيرة حول مفهوم الخلق هو طبيعة الخلق؛ هل هو خلق مباشر من الله تعالى؟ أم عن طريق وسائط؟ وهل الخلق اختراع كامل من لاشيء؟ أم من مادة وصورة سابقتين؟ أم من مادة سابقة فقط؟

تُعد فكرة الخلق من العدم، فكرة دينية في المقام الأول ويقابلها فكرة الصنع أو الإحداث في الفلسفة. هذا فيما يتعلق بالقائلين بفكرة الألوهية، لأن من لم يقل بهذه الفكرة يرى أن العالم هكذا منذ الأزل وسيظل إلى الأبد، دون أن يكون له مصدر آخر، وهم من يطلق عليهم القرآن اسم الدهريين، لقوله تعالى: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ومالهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون"**(1)**.

شهد الفكر العربي عبر مراحل تطوره أنماطاً عدة من التفسيرات لمشكلة الخلق، وكان المعتزلة أول من فلسف القول لهذه المشكلة، مبتعدين بذلك عن الفهم السطحي لمشكلة الخلق كما عُرضت في الكتب السماوية؛ من أن الخلق تم في ستة أيام مع ما تثيره هذه النظرية من مشكلات كبيرة، وانسجاماً مع آراء المعتزلة الأخرى في التوحيد والعدل وباقي الأصول، جاءت نظريتهم في الخلق استكمالاً لتلك الآراء واستمراراً في الاتجاه العقلي نفسه، "فذهبوا إلى إنكار الصفات والأعراض أصلاً، والنظر إليها على أنها مجرد أجسام، أو الاعتراف بها وتأويلها على أنها استحالات للمادة نفسها، أو على أنها من اختراعات الأجسام، وعلى أن مصدرها الوحيد إنما هو التولد الذاتي للمادة، والقول بالتولد ليس إلا صورة للقول بالتطور وبالانبثاق: انبثاق صفات

(1) قرآن كريم: الجاثية، آية 24.

المادة، بل انبثاق صفات الكائنات كلها بعضها عن البعض الأخر مبتدأً من المادة"[1]، بناء على ذلك قسّم المعتزلة الموجودات قسمة ثلاثية: قديم، ومعدوم، ومحدث. بينما قسمها الأشاعرة قسمة ثنائية: قديم، ومحدث، أما القديم فهو لا أول لوجوده وهو الله سبحانه تعالى، والمحدث ما لِوجوده أول وهو ما عداه[2]، والمعدوم في عرف المعتزلة شيء، ومتميز حتى في حالة العدم[3]، وعلى ذلك يكون له حظ من الوجود على شكل إمكانية قبل وجوده العيني المتحقق، فالله خلق الأشياء من شيء هو المعدوم وهو الممكن الثابت الذي يجوز أن يوجد[4]، فليس الخلق ما كان بعد أن لم يكن، وإنما ما كان بعد أن كان؛ أي انتقال الموجود من الشيئية إلى الجسمية. وذهب المعتزلة إلى هذه النظرية لسببين، الأول: أنها تتسق مع رأيهم في القدرة الإلهية، فكما انتقصوا القدرة الإلهية في مجال الإنسان بقولهم بحرية الإرادة، كذلك انتقصوا منها في مجال المادة بقولهم بشيئية المعدوم، فأباحوا بذلك حرية التصرف للأشياء، حين ذهب بعضهم إلى أن الأجسام تفعل بالطبع، كما أباحوا حرية التصرف للإنسان بقولهم بالقدر، الثاني: أنها تتسق مع رأيهم في التوحيد، إذ إنهم أحالوا التغير في ذات الله، فكيف يمكن أن تصدر الكثرة عن الواحد؟ وفقاً لنظرية الخلق بالمفهوم الإسلامي يكون الانتقال مفاجئاً من الواحد إلى الكثرة، إلا أن المعتزلة لم يقبلوا الأمر على بساطته، ولم يأخذوه على ظاهره الذي لا ينسجم مع النزعة العقلية التي تقتضي تفسير الأشياء بأسبابها. ولحل هذه المشكلة قالت المعتزلة بالخلق على درجتين: خلق الله للعالم (المعدومات القديمة) عن طريق علمه الأزلي بها، ثم خلقه لعالم الأعيان عن

---

(1) هويدي، يحيى: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979، ص218–219.

(2) الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص 117–118.

(3) انظر: ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر لطف و فيصل بدير عون، دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة، 1975، ص 72.

(4) الرازي، فخر الدين: محصل آراء المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص 80.

طريق الإحداث الذي تنتقل به الأشياء من حالتها الشيئية الثبوتية (المعدومة) إلى حالتها الجسمية العينية[1].

لابد أن الوجود يستدعي قرينه المكمل لفهمه في الفلسفة أي اللاّوجود، أو العـدم. فهـل يمثل العدم شيئاً؟ وإذا كان يعني شيئاً ألا يجب معرفته؟ وإذا أمكن معرفته ألا يعني أنه موجود؟ بل ربما كان أكثر وجوداً من الوجود نفسه. وإذا كان المعدوم معلوماً فهل هو موجود؟ وإذا كان موجوداً فهل هو شيء؟ وإذا كان شيئاً فماذا يعني الشيء؟

بالعودة إلى مفهوم العدم نجد أن العدم واحد من أكثر المفاهيم الفلسفية صعوبةً، والتي حظيـت بمناقشات مستفيضة، فقد حاول بارمنيدس تنحيته كلياً كمفهوم فلسفي، حيث اعتقـد أن الوجـود كتلة مصمتة متصلة لا فراغ فيها على الإطلاق، كاملة غير متحركة، لا مكان فيها للعـدم، ولا يستطيع عقلنا أن يتصوره، وهنا يكون العدم خلوّاً من أي معنى*، وهناك الرأي الذي يعتقـد أن فكرة العدم هي من مستلزمات الوجود، وأن فكرة الوجود هي التي أثارت فكرة العـدم بمعنـى الخلاء والفراغ، وقد بدأت مع القائلين بتقسيم الواحد الذي قال به بارمنيدس إلى كثرة لا متناهية يفصل بينها فراغ هو العدم، ويمثل هذا الرأي ديمقريطس حيث حاول إقرار هذا المفهوم، وقرنه بالفراغ الخاوي ليجعل من الحركة أمراً يمكن تصوره، ثم أصبح العدم عنـد أفلاطـون يعنـي الآخر، لأن كل حكم يشمل على حدّ معين من الوجود، وإلى ما لا نهاية له من اللاوجود، فعندما تقول (أبيض) و (لا أبيض) وهما متناقضان، فإننا لا نمسُّ التناقضات الأخرى الموجودة خارج مجال الألوان، ولا نفكر في العوالم الأخرى، ثم أن بين أبيض ولا أبيض توجد إمكانيات أخرى كثيرة لا تحصى مما لا علاقة له بالأبيض واللا أبيض، وهي ما يطلق عليه اسم الآخر، وهـذا الآخر موجود طبعاً، وبالتالي يكون العدم موجوداً، فأفلاطون إذن استخدم مفهوم العدم لأنه بدونه تغدو مقارنة الموجود بالجوهر الخالص بعيدة عن منال الذهن.

---

(1) انظر: الصالح، عبد الحميد: الفكر العربي وعلم الكلام، مرجع سابق، ص 195-196.

(*) يمثل هذا الرأي أيضاً ديكارت وبرغسون في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

كذلك يُفترض العدم في غمار تمييز أرسطو بين المادة والصورة، فحين يؤكد أرسطو أن الآخر موجود بالفعل، فإنه ينفي عنه صفة العدم، فيصبح العدم درجة من درجات الوجود، وإذا كانت الموجودات تنقسم إلى وجود بالقوة ووجود بالفعل، فإن ذلك الوجود بـالقوة هـو العـدم، كقولنا إن الخشب الذي يُصنع منه القلم هو قلم بالقوة، وقد أعطى أرسطو لهذا الموجود بـالقوة، الموجود في حيّز الإمكان قبل التحقق الفعلي السابق على الوجود الفعلي، أعطاه أهمية كبيـرة، فلولاه لما أمكن التحرك نحو الوجود بالفعل، وجعل الهيولى الأولى لكل الممكنات جوهراً، وعليه يكون الجوهر الممكن أو الموجود بالقوة هو العدم[1]. "كما أتاح هذا المفهوم لأفلوطين الوسـائل الكفيلة لوصف فقدان الذات في جانب الـروح الإنـسانية وقـدم لأوغـسطين أدوات التفـسير الانطولوجي للخطيئة الأصلية.."[2].

على الرغم من أن المعتزلة قالوا بحدوث العالم إلا أنهم هاجموا القائلين بالعدم أيضاً، كما فعل القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة مثلاً[3]، وقد كان لهم تـصورهم الخـاص للحدوث وللخلق من عدم، "لأن نظريتهم في العدم تعني أنـه (شـيء) وأن المعـدومات ذوات وأعيان وحقائق، وهذا يقلب نظرية الحدوث الكلامية من أساسها، لأنه يضع أصلاً خُلـق منـه العالم، يكاد يكون قريباً من التصور الفلسفي الذي يمثله الفارابي وابن سينا وابن رشد"[4].

مفهوم المعتزلة لمعنى العدم يتعارض تماماً مع القول بالحدوث والخلق من لاشيء الـذي اتفق عليه المسلمون وأصحاب الملل جميعاً، وإذا كان الخلق عند الأشـاعرة وعنـد المـسلمين جميعهم، خلقاً من العدم، فإن الخلق عند أكثر المعتزلة كان خلقاً من المعدوم، وفرقٌ بين العـدم

---

(1) انظر: الصالح، عبد الحميد: مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ص 288 – 290.

(2) تيليش، بول: الشجاعة من اجل الوجود، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ص 45.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 113– 120.

(4) عاتي، إبراهيم: تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 44.

والمعدوم، فالعدم هو الممتنع، والمعدوم هو الممكن الثابت الذي يجوز أن يوجد(1)، وفرقٌ كذلك بين الخلق من العدم، والخلق من المعدوم، لأن الخلق من العدم معناه أن ما لم يكن أصبح كائنا أو موجوداً، مع ما تثيره هذه النقطة من إشكاليات تتعلق بإلحاق التغير في الذات الإلهية، "أمــا الخلق من المعدوم فمعناه أن ما كان على نحو ما، أصبح كائناً على نحو آخر، وهذا الانتقال قد أحاله عند أكثر المعتزلة من كونه شيئاً إلى كونه (جسماً)، فاكتسب الجسمية بعد أن كان مكتسباً الشيئية، وهذا المفهوم يتشابه مع مفهوم الموجود بالقوة والموجود بالفعل الأرسطي"(2). ففكــرة العدم إذن ليست مجردة من كل مفهوم، بل يقابلها شيء، وهو المعدوم، الذي إذا مُــنح الوجــود تفجرت منه جميع الكائنات.

كلمة المعدوم عند المعتزلة تشير إلى قسمين: الممكن والممتنع "المعدوم الممكن متميــز عن الممتنع، ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفاً ثبوتياً وإلا لكان الموصوف به ثابتــاً، فيكــون الممتنع الثبوت واجب الثبوت وهذا خلف، وإذا لم يكن الامتناع ثبوتيّــاً كــان الإمكــان ثبوتيــاً ضرورةً، لأنه لابد في المتناقضين من كون أحدهما ثبوتياً والآخر سلبياً، والموصوف بالوصف الثبوتي ثابت، فالمعدوم الممكن ثابت"(3)، أما المعدوم الممكن فهو الذي إذا مُنح الوجود تفجرت عنه الموجودات من حيث هو أساس لجميع الموجودات، أما الممتنع فهو لا يــصح أن يكــون كذلك. وقول المعتزلة بشيئية المعدوم يأتي من أنهم فرقوا بين الماهية والوجود؛ أي بين الشيء من حيث هو حقيقة معقولة يمكن أن تتحقق في الخارج ويمكن أن لا تتحقق، والشيء من حيث وجوده في العالم الخارجي، كما كانوا حريصين على التمييز بين ماهيــات الأشــياء الممكنــة، وماهية الله تعالى، على أساس" أن ماهيات الممكنات أمور في قوتها أن توجد وأن لا توجد، فإذا وجدت فبفعل فاعل، أخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهو الله، وهذا معنى قولهم

(1) انظر: الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص55.

(2) الصالح، عبد الحميد: الفكر العربي وعلم الكلام، مرجع سابق، ص 192–193.

(3) فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص 80.

أن الممكن وجوده غير ماهيته"[1]، فالله والعالم لا يشتركان إطلاقاً في ماهيتهما، وإن عمل الله هو منح الوجود للعدم، وعلى ذلك يكون الاشتراك بين الله والعالم بالوجود دون الماهية، أو بمعنى أدق، أرادوا تفسير خلق الله للأشياء من عدم.

إذن فالقول بالعدم ليس إلا نتيجة ضمنية لنفي كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم، فلجأت المعتزلة إلى فكرة العدم كحل وحيد لمسألة الخلق، ولتفسير التباين الجوهري بين الله والمخلوقات، فهم يميزون في الكائنات عنصرين مختلفين، هما الماهية والوجود، و"الماهية في حالة العدم شيء وحقيقة وذات لا علاقة لها بالله سوى أنه يمنحها الوجود"[2]، وبهذا يصبح العدم مادة العالم، والوجود صورة العالم، وكما أن المادة لا تتحقق إلا صورة، كذلك العدم لا يتحقق إلا بالوجود، والوجود فقط من الله.

إذا قلنا بعدم التشابه بين الباري وخلقه، وإذا قلنا إننا لا نعلم شيئا البتة عن ماهيته تعالى، ونحن نعرف أن المعتزلة تبني أقوالها بالتوحيد على هذين الأصلين، بدت لنا قضية المعدوم قضية عقلية ضرورية، ولكننا إذا نفينا هذين الأصلين، وجدنا جميع أقوال المعتزلة هذه تنهار أمامنا كبنيان تصدعت أسسه، والذي أدى بالمعتزلة إلى هذه النتيجة هي "محاولتهم الدفاع عن التوحيد، وحفظ فكرة الله مجردة عن كل ما يشوب المادة، وجعل المادة بعيدة كل البعد عنه تعالى، وهم لا يلجأون إلى الله إلا في تكوين هذه المعدومات"[3].

المعدوم هو الممكن الذي يجوز أن ينتقل إلى الوجود في أي وقت، فهو إذاً ليس ممتنعاً أو عدماً، في هذه المرحلة تكون الأشياء أشياء ثابتة، ولكنها ليست متحققة في الخارج العيني، ويكون الله عالماً بالأشياء وقادراً عليها، وتلي هذه المرحلة مرحلة أخرى، هي المرحلة التي

(1) المرزوقي، جمال: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، دار الهداية، 2002، ص 14.

(2) صالح، مدني: الوجود، مرجع سابق، ص 19.

(3) نادر، ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، الجزء الأول، التوحيد، مرجع سابق، ص 136.

تتحول فيها القدرة إلى إرادة، وتصبح الأشياء أعياناً حسية، ولذلك فإن "المعتزلة يفرقون بين القدرة والإرادة، فبينما يجعلون الأولى صفة ذات، لم تزل مع الله ولكنها في الوقت نفسه عين الله وغير مغايرة لذاته، إذ يرون أن الصفة الثانية (صفة الإرادة) صفة فعل، ومعنى ذلك أنها حادثة لاتصالها بالمخلوقات"(1)، والقول بالمعدوم ليس مجرد نظرية عند المعتزلة، بل هو الحل الوحيد لمسألة الخلق، ولتفسير التباين الجوهري الموجود بين الله والمخلوقات، ويتبع هذا الأمر جوهر مسألة التوحيد والتنزيه المطلق لله، "فبدون فكرة العدم يكون الوجود قادماً من ذات الله مباشرةً وهذه المباشرة تدل على شيئية الله التي ناضل المعتزلة ضدها، وكانت هي جوهر فلسفتهم في التوحيد"(2).

الأدلة العقلية التي استدل بها المعتزلة على شيئية المعدوم تقوم على أساس ما انتهوا إليه في مشكلة العلم الإلهي، فبرغم ما تبدوا لنا مشكلة شيئية المعدوم عند المعتزلة من المشكلات الفلسفية والمنطقية، إلا أنها في النهاية لا تخلو من أساس ديني ترتكز عليه، وترتبط به ارتباطاً وثيقاً، وهو قولهم في العلم الإلهي، وهذا الأمر لا ينتقص من القيمة الانطولوجية لهذه القضية، رغم ارتباطها بالمسائل الدينية، فلا ينبغي أن نعالج فكراً ما، دون الإطار التاريخي الذي وجد فيه، وعلى هذا الأساس تكون محاولة المعتزلة، محاولة لبناء انطولوجيا متماسكة انطلاقاً من المقولات الفكرية السائدة في عصرهم، فالقول بالمعدوم يؤسس الوجود على شيء سابق لعملية الخلق، ويُستخلص ذلك "من عدم تعرضهم لبداية وجود هذا العدم الشيئي، وهذا ما يؤكد على أزلية الأشياء في وجودها، كون الوجود امتداداً طبيعياً للعدم"(3)، والقول بشيئية المعدوم، يوقع حتماً في قدم العالم، ومشابهة هذا القدم للمادة الأولى عند أرسطو، أو للهيولى المطلقة عند

(1) هويدي، يحيى : دراسات في علم الكلام، مرجع سابق، ص 159.

(2) البندر، رشيد: مذهب المعتزلة، مرجع سابق، ص 92- 93.

(3) المرجع السابق، ص 99.

أفلاطون، إلا أن الهيولى غير متعيّنة، وقابلة لكل صورة، أما العدم فقد اتفقوا غير الصالحي منهم، على "أن المعدوم شيء ، حتى قالوا: إن الجوهر قبل وجوده جوهر، والعرض عرض، والسواد سواد، والبياض بياض، ويقولون إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود، وإذا وجد لم يزدد في صفاته شيء"(1)، فالعدم ممكن وقابل لكل وجود، لكنه يختلف في نفس الوقت عن القدم في الفلسفة اليونانية، بحيث لا يكون هناك أي معنى لمحاولة تتبع هذه النظرية إلى أصولها اليونانية، وحتى لو صح زعم الشهرستاني* بتأثّر المعتزلة بالفلسفة اليونانية، ومن تأثر به من الباحثين المعاصرين، الذين ردّوا الماهيات المعدومة إلى فكرة الكليات الأفلاطونية، وقالوا بتأثر المعتزلة بأرسطو في القول بوجود مادة قديمة صُنع منها العالم ، فلو صح ذلك – وإن كنا لا نسلم بهذا الارتباط نتيجة الاختلاف بين الفكرتين – لأوضح لنا براعة المعتزلة في التوفيق الواعي بين أفلاطون وأرسطو، بأخذ أفكار الفيلسوفين وإظهارها في تركيب جدلي جديد، وتكون بذلك المعتزلة أول من حاولت التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي، هذا التوفيق الذي طبع جانباً كبيراً من الفكر اللاحق عليهم عند الفارابي وابن سينا، وإن كانت المعتزلة أكثر وعياً بذلك ممّا قام به الفارابي وابن سينا نتيجة خلطهما بين كتاب (إثيولوجي) المنسوب إلى أرسطو مع كتبه. ولباحث آخر هو (حسام الدين الآلوسي) رأي مخالف تماماً في موضوع القدم عند المعتزلة، إذ يقول: "من الغريب أن يعتقد المعتزلة بقدم العالم على أساس قولهم بالمعدوم، طالما أنهم هم الذين دفعوا بالمبدأ القائل (المشاركة في القدم تعني المشاركة في الألوهية) إلى أقصى حدوده، حتى أنهم رفضوا القول بقدم صفات الله إذا اعتبرت غير ذاته، ومن الجهة الأخرى فإن الكتب الدينية والتاريخية تعيد وتكرر إن المعتزلة كانوا مدافعين أشداء ضد الدهرية القائلين بقدم

---

(1) الأسفراييني، أبو المظفر: التبصير في الدين، مصدر سابق، ص 63.

(*) ردّ الشهرستاني بعض أفكار المعتزلة إلى التأثر بالفلسفة اليونانية، وذكر عن أبي الهذيل والنظّام بأنهم طالعوا كتب الفلاسفة.

انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 64 و ص 67.

العالم، سواء أكان ذلك في مادته وصورته أم في مادته فقط"[1]. هذا النقد لقدم العالم عند المعتزلة مبني على الفهم اليوناني لمعنى القدم، إلا أن معدوم المعتزلة كما أوضحنا، هو فكرة إسلامية أصيلة تبني القول بالقدم على أصل التوحيد، "فالمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وإن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من المعدومات عدد غير متناه"[2].

بمقارنة هذه الفكرة مع القدم في الفلسفة اليونانية، حيث أن المادة غير متميزة قبل وجودها العيني، نجد أن المعدوم المعتزلي متميز حتى في حالة العدم، وأن التغير الذي يطرأ على المعدوم، فينقله من حال إلى حال، لا يأتي من المادة نفسها إنما بتأثير فاعل، يقوم بمنحه صفة الوجود. ويرى أبو الهذيل العلاف "إن الخلق هو أمر الله المعبَّر عنه بكلمة كن، وهذا الأمر موجَّه للمعدومات، فالذوات المعدومة الممكنة الوجود، مرت من حالة العدم إلى حالة الوجود، وهذه الذوات فقط يطلق عليها اسم ماهيات"[3].

المشكلة التي اختلف المتكلمون حولها مع الفلاسفة دارت حول طبيعة الإمكان: أهو ذهني محض، أم واقع متحقق ينتزعه الذهن استقراءً من الموجودات؟ وبخاصة إذا علمنا أن هذا المفهوم ارتبط دائماً بمفهوم القوة عند الفلاسفة، بينما أنكره الأشاعرة، فإذا لم يكن في الطبيعة إمكانات أو أشياء ممكنة الحدوث على الأقل أو على الأكثر، فكيف يتم الانتقال إذن من حالٍ إلى أخرى؟ وهل يُقحم الله في كل عملية تطور وتبديل، طالما أن الحوادث منفصلة، ولا سببية طبيعية تربط بينهما؟ ثم "إن الإمكان يستدعي محلاً قابلاً له يقوم فيه، إذ يشترط إمكان الفاعل

(1) الآلوسي، حسام الدين: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، مرجع سابق، ص 190.

(2) الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص 83.

(3) نادر، ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، الجزء الأول التوحيد، مرجع سابق، ص 131.

إمكاناً للقابل، لأن الفاعل لا يستطيع شيئاً من طبيعة الممتنع، وهذا القابل أساساً هو المادة الأولى للعالم الكلي، وتلك المادة التي ليس لها قابلٌ بدورها. إنها قديمة والإمكان كامن فيها، فكل حادث يجب أن تسبقه مادة، إذ ليس التكوين سوى انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة إلى الفعل"[1].

القائلون بقدم العالم كالفلاسفة اليونانيين يثبتون الوجود للممكن، لكنهم لا يثبتون إمكان الوجود للعدم، لأن لا شيء عندهم يخرج من العدم المحض إلى الوجود، وإنما من مادة أولى. أما المعتزلة فقد أثبتوا العدم كممكن للوجود في تعلق قدرة الله بإيجاده، مما يؤكد إنهم يؤمنون بنظرية الخلق الإسلامية، لكنهم في الوقت نفسه يعطون للمعدوم وجوداً سابقاً كإمكان، ففي قوله تعالى: "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون"[2]، تنتقل الأشياء من عدم إلى وجود بموجب قوله تعالى (كن)، فالخلق مجرد مرور، أو عبور إلى الوجود، وحتى لا يتناقض هذا القول مع قولهم بالتوحيد وبإثباتهم الصفات عين الذات، أثبتوا للمعلومات قبل تحققها في الأعيان شيئية، إذ الأشياء على ما هي عليه قبل الوجود وبعده من ناحية علم الله بها، فالحاجة إلى وجود الله هي الإمكان لا الحدوث، فطالما أن العالم ممكن الوجود بذاته، أي يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد، فهو ليس بالمستحيل الذي لا يمكن أن يوجد، وهو ليس بالواجب بذاته، الذي هو دائماً موجود، ووجوده من ذاته لا من علّة، إذن فطالما أن العالم هذا شأنه، فلا بد له ليصير موجوداً من فاعل أو علَّة، وبما أن العلل والمعلولات لا تتسلسل إلى ما لا نهاية له، فلا بد أن نصل إلى علّة لا علّة لها، وهي الواجب الوجود بالذات، "وليس لأحد أن يقول قد أثبتم المعدوم بلا نهاية، فهلا جاز مثله في الوجود، لأن الوجود لم يحصر المعدومات، والذي به نعلم المعدوم به نعلم أنه غير متناهٍ، لأنّا نعرف أنه لا حال يشار إليها إلا ويصح من القادر أن يفعل، ولا يبلغ حدّاً يتعذر عليه الفعل مع ثبوت قدرته، فيجب كونه غير متناهٍ، ولولا ذلك لكنّا نحكم بأن عند عدم بعض

(1) الجهامي، جيرار: مفهوم السببية، مرجع سابق، ص 43.

(2) قرآن كريم: النحل، آية 40.

الموجودات تزداد المعدومات، لكنه إذا ثبت أنه بلا نهاية فالزيادة عليه محال"[1]. فالحاجة إلى العلّة هنا هي الإمكان، ولو تصورنا أن الله غير مرتبط بالعالم بعد ذلك، فإن العالم سيعود عدماً لأنه سيرجع إلى طبيعة الإمكان، ومن هنا ربط المعتزلة بين وجود الله ووجود العالم، دون أن يضحوا بالوجود، ودون أن ينكروا وجود الله وارتباطه بالعالم، فظلوا بذلك أمناء لفكرتهم عن التوحيد والصفات، وأمناء للفكر العلمي المتجلي في نزعتهم العقلية في النظر إلى الدين وإلى العالم.

وبالمقارنة مع نظرية الخلق عند الأشاعرة، نجد عندهم حضوراً كبيراً لفكرة العدم، ولكن العدم هنا يحمل معنى العدم المحض، فالله قد خلق العالم من العدم بعد أن كان سبحانه وحده ولاشيء معه، ثم أرادت مشيئته فأبدع العالم ليس على مثال سابق، واخترعه ليس من مادة سابقة[2]، لكن مشكلاتٍ فكريةً كثيرةً حدثت نتيجة هذا الفهم، فلماذا أحدث الله العالم بعد عدم، في الوقت الذي وجِد فيه ولم يحدثه، قبل ذلك أو بعد ذلك؟ ولماذا عطل الله تعالى صفاته الأزلية عن الفعل منذ الأزل؟ فهل كان هناك مانع يمنعه عن الفعل؟ وإذا كان الله هو علة العالم، فلماذا لا يظهر المعلول مع العلة؟

نظرية الأشاعرة في الخلق تقوم على أساس تفرد الله بالقدم، وعلى "أن كل شيء سواه موجود بعد العدم ولا مجال للحديث عن أزلية للعالم، لأن الله وحده مختص بالأزلية والأبدية، فقد كان الله موجوداً ولا شيء معه، متقدم بالوجود ولا موجود"[3].

---

(1) ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص 98-99.

(2) أنظر: فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص 78.

كذلك انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، مصدر سابق، ص 153.

(3) عاتي، إبراهيم: تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 53.

إن اتجاه الأشعرية في جواز خلق الله للعالم على نظام غير الذي هو عليه يتفق مع نظرتهم للقدرة الإلهية في أن تخلق ما تشاء، ، " وهذا يتماشى أيضاً مع فكرتهم في مبدأ السببية القائم على عدم الرابطة الضرورية بين السبب والمسبب فليس في العالم فاعلٌ على الحقيقة إلا الله وحده، الذي هو السبب الوحيد الفعال في العالم. فيجوز أن ينقلب التراب ذهباً والحيوان إنساناً ويجوز تغيير نظام العالم"[(1)].

صحيح أن الأشعري رغم انفصاله عن المعتزلة، لم يتخلَّ عن طريقة الاستدلال المنطقي، إلا أن العقلانية لا تقوم على الطريقة الشكلية وحدها في الاستدلال المنطقي، بل على الخلفية الفكرية التي تنطلق منها مقدمات الاستدلال، وهذه الخلفية كلها عند الأشاعرة تقوم على تقديم النصوص الدينية على العقل، وصحيح أيضاً أن الأشاعرة يذكرون العقل في معرض الكلام على وجود الله، وعلى خلق العالم، أو حدوثه، أو على كون صفات الذات الإلهية قديمة، ولكن المعروف من مبادئ المذهب أن العقل ليس المصدر الحقيقي للمعرفة ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً للأشياء، والأفعال والقيم والمعاني؛ أي "أن المعرفة التي تحصل من العقل لا تكفي في إيجاب الاعتقاد والتكليف، فليست معرفة العقل هنا سوى إرشادية ثانوية لا يعتمد عليها، والمرجع الوحيد هو الوحي الإلهي"[(2)]، وإذا كان فريق من الأشاعرة قد شنّع على المعتزلة وألزمهم القول بقدم العالم[*] ، فإن فريقاً آخر قد تبنى، أو على الأقل قد اقترب من موقفهم، فالجويني قد سلّم بأن المعدوم معلوم، ولكنه أبى أن يصفه بأنه شيء "إن حقيقة الشيء الموجود، كل شيء موجود، وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً، لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود، لا يوصف بكونه شيئاً، فاطَّرَدَ الحال في طرده وعكسه، والمعدوم منتفٍ من

---

(1) شرف، محمد جلال: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1975، ص 44.

(2) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول القسم الثاني، مرجع سابق، ص 865.

(*) المقصود هنا بالقدم كما ورد عند الدهريين والفلاسفة اليونان.

كل الوجوه، ومعنى تعلق العلم به، العلم بانتفائه، وذهبت المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء: المعلوم، واطردوا ذلك وعكسوه، وقالوا على مقتضاه: كل معدوم شيء"(1).

التقسيمات التي أثبتها الشهرستاني معبراً عن موقف المعتزلة من المعدوم(2)، يثبتها الجويني للموجود الذهني(3)، وهذا ما جعل بعض المستشرقين ومن تابعهم في آرائهم يعتقدون أن معدوم المعتزلة ليس شيئاً سوى التصورات الذهنية، وبهذا لا تتعدى مشكلة (شيئية المعدوم) أكثر من كونها خلافاً لغوياً بين المعتزلة والأشاعرة(4)، وإلى مثل هذا الرأي يذهب أحمد محمود صبحي حيث يقول: "الحق لا مجال للقول بالماهية في مذهب لا يجعل مقوماً ذاتياً باطنياً للأشياء، وإنما أشاروا إليها على أنها حقائق أو صفات ذاتية، المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وحقائق، فما هو ذهني سابق في التصورات على ما هو عيني، والكليات بما تنطوي عليه من أجناس وأنواع سابقة على أفرادها من حيث العلم بها"(5)، لكن في واقع الأمر فإن هذه الآراء تجعل من أكثر المشكلات إثارة للجدل في تاريخ الفكر العربي*، قضية فارغة من المعنى، والخلاف حولها خلاف زائف، ولا يحمل أي مضمون فكري، وربما سبب ذلك هو الاعتماد على ما رواه المتأخرون من الأشاعرة، بعد أن نضجت المفاهيم الكلامية الفلسفية، واتخذت في كثير من الأحيان معانٍ مختلفة عما كانت تستخدم به من قبل أصحابها، في حين نجد باحثين آخرين

---

(1) الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 124.

(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علك الكلام، مصدر سابق، ص 152

(3) الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص 41.

(4) أنظر: الآلوسي، حسم الدين: دراسات في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 189.

كذلك انظر: حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 413.

(5) صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص 285.

(*) يقول أحمد محمود صبحي في كتابه "في علم الكلام" الجزء الأول ص 273. " ما من مشكلة كلامية أصابها اللبس والغموض وضاعت فيها الحقيقة في غبار المناقشات ... كالقول بشيئية المعدوم"

اتخذوا اتجاهً مخالفاً في دراسة المشكلة، "إن إمكان الوجود لا قوام له بنفسه، بل هو محتاج إلى موضوع يقوم فيه، وهذا الموضوع هو القابل لتعاقب الكيفيات عليه، ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود موضوعاً أو مادة، ولا يمكن أن تكون هذه المادة حادثة، لأنها لو كانت كذلك لكان إمكان وجودها متقدماً على وجودها، ولكان الإمكان قائماً بنفسه، فإذن كل حادث تقدمته المادة"[(1)]،وبالعودة إلى نصوص المعتزلة أنفسهم نجد أنهم أكـدوا مـراراً أن وظيفة الفاعل هي منح صفة الوجود للمعدوم، دون أن يكون له علاقة بماهية المعدوم، ففصلوا بذلك بين ماهية الموجودات والمعدومات على السواء عن ماهية الله، فإذا كان المقـصود مـن المعدوم تصورات ذهنية، فمن أين يحصل الموجود الفعلي على مادته؟ والمادة عموماً يجب أن تكون مختلفة بماهيتها عن ماهية الله، وإن كان هذا سيقودنا إلى جدل حول مفهوم الماهية، فإننا سنعود إلى تعريف الماهية على أنها: ما يجاب به على سؤال (ما هو؟) "أو هي ما به الـشيء هو هو"[(2)]، ولفظ (هو) يحمل شحنة مفعمة بالوجود الحقيقي وليس الذهني، "إن خفـاء سـؤال الماهية يعود إلى أن الإجابة عليه تقود إلى نظرتين متقابلتين للموجود، نظرة انطولوجية تجعـل حقيقة الشيء في داخله، وأخرى ثيولوجية تفضل إرجاع الشيء إلى حقيقة خارجة عنه"[(3)]، ولا نعتقد إن المعنى الأول كان غائباً عن ذهن رجال الاعتزال، إذ رأينا سابقاً كيف أنكرت المعتزلة الصفات خوفاً من أن يؤدي إثباتها إلى إثبات متعلقاتها، فيوقع ذلك في مشكلة قدم المتعلق بقـدم الصفة.

إن الشيء لدى الأشاعرة مرادف للوجود، ومن ثم فإن المعدوم عندهم يعني اللاوجود، أما المعتزلة فقد جعلوا الثبوت أعم من الوجود؛ أي أنه يمكن الإخبار أو الإسناد لموضوع هو فـي

---

(1) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، ط2، درا الكتاب اللبناني، بيروت، 1973، ص213.

(2) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 314.

(3) المصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سابق، ص 181.

حال العدم، "فالأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين، والشّحّام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين، وأثبت له خصائص المتعلقات في الوجود، مثل قيام العرض بالجوهر وكونه عرضاً، ولوناً، وكونه سواداً وبياضاً، وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة"(1)، فدلالة الموجودات عند الأشاعرة ليست من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قِبل الجواز؛ "أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها، ولو كان الجواز على السواء فليس ههنا حكمة، ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم، فإن كان من الممكن وجود الموجودات على غير ما هي عليه، وإن هذا كوجودها على ما هي، فليس ههنا موافقة بين الإنسان وبين أجزاء العالم"(2).

والنتيجة التي نصل إليها بعد تحليل الأفكار السابقة، هي أنه بقدر ما كان تصور العالم عند الأشاعرة قائماً على أسس ميتافيزيقية، كان عند المعتزلة قائماً على أسس فيزيقية، فالعالم عندهم له وجود حقيقي، وكذلك الطبيعة والمحسوس بشكل عام، وربما ساعد مذهبهم في الألوهية على بلورة تصورهم عن العالم، فالتنزيه المطلق لله، ونفي الصفات الإلهية، وردها جميعاً إلى السلب، فضلاً عن المفارقة الكاملة بين الله والعالم، أدى بهم إلى إنكار كل علاقة بين الله والعالم غير علاقة الوجود، وبقدر ما أغرقوا في تجريد الألوهية من صفات الفعل، فقد أمعنوا في تأكيد الأسس الفيزيقية والحسية للعالم، وأصبحت تسري على العالم الطبيعي قوانينه الخاصة به، والتي لا تخضع بالضرورة لتدخل وتعديل المشيئة الإلهية، إنما يكون النظام والاتساق مظهراً من مظاهر حكمة الله وعنايته بما خلق.

تصور العالم عند الأشاعرة يقوم على الاعتماد بأن هذا العالم عرضي، وغير جوهري، وأن مركز الوجود في الله، وفي ما بعد الطبيعية. هذه النظرة الرئسية ترى الأصل في الأعلى،

---

(1) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، مصدر سابق، ص151.

(2) العراقي، عاطف: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1974، ص116.

وتقف عند الإلهي وقد تكتفي به. هذا التصور إذا بحث في العالم فلكي يبرهن على وجــود الله، وإذا حلل قوانين الطبيعة وسلّم بها، فلكي يستدل من خلالها على حدوث العالم، وليس لتأســيس العلم الطبيعي، أو تأكيد موضوعيته وجوهرية هذا العالم.

ً2 - الخلق المستمر:

بما أن الله هو خالق موجودات العالم، سواء أكان خلقاً مباشراً من العدم المطلق كما عند الأشاعرة، أو خلقاً من المعدوم كما عند المعتزلة، فإن هــذه القـضية تثيــر مجموعــة مــن الإشكاليات؛ ما هي طبيعة علاقة الله بالعالم بعد الخلق؟ هل يستمر تدخله بالعالم بعد خلقــه أول مرة؟ أم تنتهي مهمته عند هذا الحدّ؟ وما هي النتائج المترتبة على الأخذ بــأي مــن المــوقفين المتناقضين؟

يمكن إرجاع الصور المتعددة لخلق العالم كما ظهرت في الفكر العربي والإسلامي اعتباراً من الصور التي وردت في القرآن إلى الخلق من العدم، وما يقابل هذا التصور من القول بالقدم، ثم الخلق المستمر أو المتجدد، بالعلاقة مع مسألة الجوهر الفرد، والخلق بالــصدور أو الفــيض الناتج عن القول بقدم العالم، ثم الخلق بالكمون وأخيرا الخلق بالتجلي وهو تعدد يمكن تلخيــصه بمواقف ثلاثة كما يلي:

الموقف الأول من المادة وصفاتها: هو الموقف المادي الذي اتخذه كثير من شخصيات المعتزلة والفلاسفة الماديون كابن رشد، وذهبوا فيه إلى إنكار الصفات أو الأعراض، ونظروا إليها على أنها أجسام، وإذا وجد بين هؤلاء من يعترف بهذه الصفات فإنه يتناولها على أساس أنهــا مــن اختراعات الأجسام، ومصدرها التولّد الذاتي أو الحركة الذاتية للمادة، ولا يعنــي التولّــد عنــد هؤلاء سوى القول بالتطور بدءاً من المادة.

الموقف الثاني: منطلقه ديني ويمثله الأشاعرة، يتلخص رأيهم في القول: إن صفات المادة هــي صفات طارئة عليها من الخارج، بتأثير مؤثر خارجي، هو الله أو الإرادة الإلهية التي تعطــي المادة صفاتها وأعراضها في كل لحظة، ولهذا يقولون إن الأعراض تبطل فــي ثــاني حــال

وجودها، والمادة لا تستمر أصلاً دون تدخل الإرادة الإلهية في كل لحظة زمانية، فكل صفة مرتبطة بلحظة خلقها، واستمرارها مرتبط بعملية الخلق المستمر المتجدد.

الموقف الثالث: اتجاه ديني أيضاً يتناول الصفات، ويرى أن وجودها مرتبط بلحظة إدراكنا لها، وبهذا المعنى تكون صفات المادة عندهم مجرد تأثّر ذاتي بها، و يلتقي أصحاب هذا الموقف مع الموقف الثاني بأنهم لا يجعلون صفات المادة من اختراعات الأجسام، بل يجعلون وجودها مرهوناً بالعقل، العقل البشري أو العقل الإلهي، وقد سمي أصحاب هذا الاتجاه من الأشاعرة باسم أصحاب الأعراض، لأنهم قالوا إنها تُخلق عند الرؤية [1].

في معالجة مشكلة الخلق عند المعتزلة، يمكننا أن نقول إن هناك نسقين متمايزين، فلدينا نظرية الجزء الذي لا يتجزأ من جانب، والكمون من جانب آخر، وما يتصل بهما من نظريات، وكلاهما تفسر خلق العالم الطبيعي لدى المعتزلة، وحقيقةً إن هاتين النظريتين مع اختلافهما تلتقيان في بعض النقاط، وتؤديان في النهاية إلى نتائج متقاربة، سنشرحها فيما يأتي.

تنظر المعتزلة إلى الخلق المستمر على أنه خلق لأشياء جديدة بشكل دائم في العالم الطبيعي، وهو ما يرادف التغيّر والصيرورة، فالعالم في صيرورة مستمرة بفعل القوانين التي تحكمه، وليس بفعل تدخل الله السلبي أو الايجابي كما تقول الأشاعرة، فمهمة الله قد اكتملت بعد الوجود، لكن العالم بقي متغيراً بصورة مستمرة "ينظر المعتزلة إلى الوجود على أنه كافة الأشياء التي وجدت من العدم، ذلك العدم الذي كان عبارة عن شيء مشترك بين كافة الموجودات في العالم الطبيعي، وما يميز الوجود عن العدم عند المعتزلة هو أشياء الموجود المتعددة، حيث يمتلك هذا الوجود القدرة على التنوع والخلق المستمر"[2]، ويذهب النظّام إلى أن الله خَلَقَ الخلق والموجودات دفعة واحدة [3]، من إنسان وحيوان وجماد، ولم يسبق إنسان في

---

(1) انظر: الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 263-264.

(2) البندر، رشيد: مذهب المعتزلة، مرجع سابق، ص 103.

(3) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص70.

حدوثه إنساناً آخر، سبقاً أو تأخراً زمانياً في الخلق،"إنما أكمن بعض الموجودات في بعض، فإذا كان وقت صدورها؛ حدثت لها حركة، والحركة هنا لا تعني النقلة، بل كمبدأ للتفسير، بمعنى أن النظّام يفرد الحركة في الوضع دون أن يأخذ بأقوال أرسطو وغيره من الفلاسفة بصدد المقولات التي تتصل بواقع الحركة"(1)، وبعد أن قدّم الدليل العقلي على فكرته يستدل بدليل قرآني على الكمون "وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنّا عن هذا غافلين"(2).

قدّم النظّام فكرته عن قهر المتضادات على الاجتماع بموجب قدرة الله، وفقاً لنظريته في الكمون، ليفسر بها العالم الطبيعي وما فيه من أجسام، وليردّ بذلك على المانويّة والدهريّة. والخلق بالكمون في تصوّر النظّام، أدلّ على عظمة الله من مجرد جمع الجواهر أو تفريقها وفقاً لنظرية العلاف في الجزء،"إن كل ما في الطبيعة هو فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء، وفعل الله لا يكون بتقرير أن الأجسام مواد ساكنة غير قابلة، وإنما بيان أنها مقهورة على غير طبيعتها متحركة دوماً حركة اعتماد"(3)، وقدّم دليلاً على ذلك من القرآن الكريم " الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون"(4).

تتسق فكرة النظّام في الخلق المستمر مع فكرتين له، الأولى: الأجسام لا تبقى زمانين، إذ ليس لها من ذاتها ما يحفظ لها بقاءها، ومن ثم فإن بقاءها يقتضي قدرة خارجية من الله يحفظ لها البقاء(5)، والثانية: قهر الله للأجناس المتضادة على الاجتماع، ذلك أن هذا القهر المستمر من

---

(1) سالم، محمد عزيز نظمي: إبراهيم بن سيّار النظّام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1983، ص 28.

(2) قرآن كريم: الأعراف، آية172.

(3) صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، الجزء الأول المعتزلة، مرجع سابق، ص 246-247.

(4) قرآن كريم: يس، آية80.

(5) انظر: الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص251.

جانب الله للأجناس المتضادة على الاجتماع، لا يكون إلا بفعل مستمر غير منقطع من الله، مادام الجسم قائماً موجوداً، حتى إذا انحلّ الجسم بفعل الإحراق أو غيره، افترقت مكوناته من عناصره وعاد كل عنصر إلى أصله، وزال عنه خلق الله المستمر له، أو حفظه المستمر لوجوده(1).

إن الممكن كما هو محتاج في حدوثه إلى مؤثر كذلك هو محتاج في بقائه إلى مؤثر، وذلك لأن الإمكان لازم للماهية، ومن المستحيل فصله عنها، لأن فصله عنها يستلزم انقلاب الممكن إلى واجب أو إلى ممتنع، ولأنه "ثبت أن الاحتياج لازم للإمكان، والإمكان لازم لماهية الممكن، ولأن لازم اللازم لازم، يكون الاحتياج لازماً لماهية الممكن حدوثاً وبقاءً"(2). والعالم عند النظّام خُلق متحركاً من أجسام كلها متحركة، والحركة تستلزم القول بوجود المكان والغاية، فالحركة عنده مبدأ تغير، والعالم عنده حادثٌ وخارجٌ من العدم إلى الوجود، ولله فيه فعل مستمر، هو قهره للأشياء المتضادة، وإنه لا يستمر على حاله إلا إذا استمر فعل الله فيه في الزمان، لكن إذا كان النظّام يرى ضرورة التدخل الإلهي المستمر، ألا يؤدي بنا ذلك إلى الابتعاد عن التفسير الانطولوجي للعالم، والوقوع في شرك النظرة الثيولوجية التي تجعل تدخل الله المستمر سببا لبقاء العالم على ما هو عليه، وإن انتفاء هذا التدخل يؤدي إلى انهيار العالم، فلا يكون للعالم وجودٌ مستقلٌ، وبالتالي لا يمكن بناءً على هذه الأفكار أن نعرف العالم معرفة حقيقة، ولا أن نتنبأ بما سيكون عليه في اللحظة التالية، كما هو الأمر عند الأشاعرة؟

في الرد على هذا الاعتراض يمكننا القول: إن الخلق المستمر عند النظّام يعني حفظ الوجود بالزمان، وحاجة الموجود إلى المؤثر في وجوده ذاته، فالله لا يفني العالم ويعيده بل يحفظ له الوجود الذي أعطاه له، "فالله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها

---

(1) انظر: الخياط، الانتصار، مصدر سابق، ص 45.

(2) الفضلي، عبد الهادي: خلاصة علم الكلام، مرجع سابق، ص 57.

ويعيدها"[1]، لذا قال النظّام بالكمون لبيان قدرة الله على قهر الأشياء المادية على خلاف طبعها، فتجتمع بما يضادها أو يخالفها وهي في ذلك كامنة متحركة، ذلك أدلّ على فعل الله وقدرته. والخلق المستمر يأتي مؤيداً للنظرية السببية عند النظّام وليس نافياً لها، كما هو الحال مع الأشاعرة، فتدخل الله المستمر نابع من مبدأ السببية، وخلق الأشياء على طبائع ثابتة، وهو المبدأ الذي دافع عنه النظّام بشدة[2]، فالأعرض كلها كامنة في المادة دفعة واحدة، وظهورها أمامنا ليس معناه حدوثها، بل معناه ظهورها من مكامنها، "وظهورها ليس متعلقاً بذواتنا المدرِكة ولا حتى بخلق الله لها في لحظة الإدراك، بل بظهورها من مكامنها، بعد أن خلقها الله أول الأمر، ثم أخذت بعد ذلك تتوالى في الظهور عندما هُيئت لها الظروف المناسبة وزالت الموانع التي كانت تمنع ظهورها"[3]، إذن الحل الفلسفي الذي أراد به النظّام تفسير عملية إظهار الأشياء إلى الوجود، هو بوساطة نظرية الظهور والمداخلة، التي تقول بالخلق دفعة واحدة، ثم تتوالى الأشياء وجوداً بنفسها كما ورد في نظرية الخلق المستمر، "والتنوع في الأشياء يعزيه النظّام إلى تنوع الكمون، ومنه كمون الاختناق كمثال الزيت في الزيتون، وكمون القوة مثل وجود الجنين كإمكانية في الحيامن والبويضات، أو الشجرة في البذرة، والكمون بالقوة يخص الكائنات الحية دون غيرها. إن الكمونات عند النظّام مرتبطة بطبيعة الأشياء الداخلية وعلاقتها الجوهرية. فلا يوجد إمكانية للشجرة في حيامن الحيوان أو البويضات، كذلك لا تثمر شجرة التفاح برتقالاً "[4].

رأي النظّام في الكمون والظهور مبني على رأيه في الحركة، فالنظّام ينفي السكون في الكون أصلاً، ويرى الكون هو الحركة ليس غير، ورؤية النظّام للحركة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفِرق، مصدر سابق، ص 126.

(2) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص69.

(3) هويدي، يحيى: دراسات في علم الكلام والفلسفة، مرجع سابق، ص 220.

(4) البندر، رشيد: مذهب المعتزلة، مرجع سابق، ص 114.

برؤيته السابقة لمبدأ الكمون والظهور للموجودات المادية، وترتبط برؤيته لنفي الجزء الـذي لا يتجزأ[1]، ورغم قول النظّام بأن الله يخلق العالم خلقاً متجدداً، لكنه يرجع هذا التجدد في الخلق حقيقةً إلى طبيعة الأشياء ذاتها، والذي يتحقق بحركة الاعتماد الداخلية التي اشتهر بها النظّـام، وهذه الحركة تلزم الجسم في حال الخلق، لأن العالم برأيه مكانٌ متحركٌ، ويستمر في الحركـة إلى ما لانهاية، وإن الأشياء تتحول من شكل إلى آخر بفعل هذه الحركة التي أخرجت الوجـود من العدم، وهو في نظريته هذه، يؤكد استمرار الخلق دون توقف، ويؤكد خلود المـادة وعـدم فناءها وكل ذلك يتعلق برأيه في استمرار انقسام الجزء.

كان للقول بالجزء الذي لا يتجزأ شأن كبير في علم الكلام، بل كان "أساساً لإثبات بعـض العقائد الإيمانية الكبرى. كما كان أساساً لنظرة في الكون تُبنى على القول بالخلق المستمر"[2]، ونجد العلاف يثبت الخلق المستمر عن طريق نظرية الجزء، كما أثبت النظّام الخلق المـستمر عن طريق الكمون ونفي انقسام الجزء، فبرغم اختلاف المنهجين والطريقتين إلى حدّ التناقض، إلا أن الغاية واحدة، وهي تأكيد جوهرية العالم عن طريق تأكيد بقائه واستمراره، على العكـس من نظرية الأشاعرة التي تقول بفنائه في كل لحظة وإعادة خلقه. لقد تنبّه المعتزلة إلـى أن الله إذا كان قد خلق العالم من عدم، فإن صلته لم تنقطع بعد الخلق الأول، وإنما تستمر عنايته بالعالم لحفظ وجوده وإدامته، والله تعالى هو الذي يمدّ العالم بالبقاء المستمر. هذه النظرة نفسها التـي سنراها تتكرر عند الكندي، في بحثه لمشكلة الخلق وعلاقة الله بالعالم حيـث يقـول:" الله هـو

---

(1) انظر: مروة حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول القسم الثاني، مرجع سابق، ص 666.

(2) س. بينس: مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946، من مقدمة المترجم، ص و.

المبدع الممسك بكل ما أبدع فلا يخلو شيءٌ من إمساكه إلا باد واندثر"[1]، مما يجعلنا نرجح الرأي القائل بأن ما انتهى إليه النظّام والمعتزلة بوجه عام، هو الذي مهد السبيل لفلاسفة الإسلام في القول بالإمكان، والذي يعني أن تعلّق العالم بالله تعلقاً لا يقف عند خلقه من العدم فقط، كما يدل على ذلك مفهوم الحدوث. بحيث "نستطيع أن نقول أن مذهب النظّام في الخلق المستمر، هو صورة أولية مبهمة لمسألة الإمكان عند الفلاسفة الذين قالوا: إن تعلق العالم بموجده هو من جهة الإمكان، لا من جهة الحدوث"[2].

وتستخدم الأشاعرة نفس مفاهيم المعتزلة (الحدوث- الخلق المستمر) ولكن بمضامين مختلفة تماماً، حيث يرجّح الأشاعرة دوماً تدخل الله بالعالم، وتربط وجود العالم بما وراءه، أما المعتزلة فمن خلال المفاهيم نفسها، وإنما بمضامين مختلفة، تؤكد المقابلة بين الله والعالم، وإن للعالم وجوداً حقيقياً، فهي وإن كانت لا تنكر تدخل الله، إلا أنها تحدّ منه إلى أدنى حدٍّ يمكن أن تسمح به ظروف العصر، وطبيعة المجتمع الذي تحيا به، وهذا إن دلّ على شيء، فهو يدل على أن الأشاعرة قد حاولوا بناء فلسفة مبنية على أصول دينية، بحيث بنت تصورها للعالم على أساس تصورها لكمال الله المطلق، الذي عبّروا عنه بالحرية الإلهية في التصرف بالعالم، والتدخل الإلهي المستمر بكل دقائق الكون، أمّا المعتزلة فقد بنت تصورها للإله بناء على تصورها للعالم، حيث جعلوا من دراسة العالم مدخلاً لمعرفة الإله في المرحلة الأولى من تاريخهم، في المرحلة الثانية أصبح تصورهم للكمال الإلهي مبنياً على أساس المعرفة الطبيعية، فإذا خالفت المعتقدات القبلية والنقليّة المعرفة الطبيعية، عندئذٍ تكون التضحية بالمعتقدات انتصاراً للرؤية الانطولوجية للعالم. "ولعلّ قول المعتزلة: في أن العالم المخلوق تحكمه قوانين ثابتة، هو ما دعا النظّام إلى بيان صلة الله تعالى بالعالم المخلوق، من حيث أن صلة الله بالعالم لا تنقطع

(1) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، الجزء الأول، مطبعة الاعتماد، القاهرة، 1950، ص 162.

(2) أبو ريدة، محمد عبد الهادي: إبراهيم النظّام ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت، ص 164.

بعد هذا الخلق الأول، وإنما تستمر عنايته تعالى في صورة خلق مستمر، يحفظ وجوده ويرجّحه على عدمه، بمعنى أن الله في كل حين يحفظ وجود الشيء الذي ليس له وجود في ذاته"[1].

إذا كان العالم يُخلق في كل وقت، وكان الخلق الأول مقروناً بحركة الاعتماد، فإن الخلق المستمر يقترن بها أيضاً، ويكون معنى حركة الاعتماد، أن الجسم يتحرك حركة في الوجود، وهو مفتقر إلى الموجد، فحركة الاعتماد هي استمرار وجود العالم، بمعنى استمرار فعل الله في حفظه للوجود[2]. فإذا كان الله هو خالق العالم، وحافظ وجوده في كل لحظة من الزمان، وإذا كان العالم محتاجاً إلى المؤثر باستمرار، فعلاقة العالم بالله ليست علاقة الحدوث فقط، كما هو رأي المتكلمين في الجملة، بل هي علاقة استمرار في حفظ الوجود؛ بمعنى أن العالم في ذاته ممكن الوجود، وأن فعل الموجد هو الذي يرجّح جانب الوجود على جانب العدم، فنظرية النظّام تعبير واضح عن وحدة الوجود المادي وترابطه، وكذلك تعبير عن الأصل المشترك للأشياء، وإن العدم الذي ظهر منه الوجود كان يحمل تلك الإمكانية، والتي أصبحت واقعاً عند ظهور الموجودات، وهذا الرأي مخالف للنظرية الدينية التي تقول بالخلق المتدرج الذي أكمله الله في ستة أيام، حيث أكدت نظرية الخلق المستمر على الديناميكية الداخلية للأشياء، وإمكانية الأشياء على الحركة الذاتية التي تجدد عناصرها باستمرار، وهنا تجد الأشياء تجددها وتبدلها في طبيعة كمنت فيها، وحتمية قانونية ليس بإمكان الأشياء الحياد عنها، بعد أن جبلها الله عليها.

مما سبق نستطيع أن نستنتج، أن رأي النظّام في الأجسام؛ أنها لا تبقى زمانين إلا بمبقٍ يحفظ لها البقاء، وإذا كان العالم عنده حادثاً وخارجاً من العدم إلى الوجود، ولله فيه فعل مستمر، هو قهره للأشياء، فلا جرم أنه لا يستمر على حاله إلا إذا استمر فعل الله فيه في الزمان. ولكن كي يمد الله العالم بالبقاء المستمر، هل يخلقه في كل لحظة بعد عدم، أم هو يخلقه باستمرار؟ بمعنى هل فعل الخلق وحفظ الوجود مستمران؟ بالاستناد إلى التحليل السابق، نرى أن النظّام

---

(1) أحمد، هناء: أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005، ص 50.

(2) انظر: أبو ريدة، محمد عبد الهادي: إبراهيم النظّام، مرجع سابق، ص 164.

يقول بالخلق المستمر، بمعنى حفظ الوجود في الزمان، وحاجة الموجد إلى المؤثر في وجــوده ذاته. فالله لا يفني العالم ويعيده بل يحفظ له الوجود الذي أعطاه له. وبالرغم من أن الحــدوث عند الأشاعرة يتصف بالتجدد والاستمرارية، فهو خلق مستمر أو متجدد. إلا أن مفهومي الخلق المستمر عند المعتزلة والأشاعرة مختلفان تماماً في المعنى، وفــي النتــائج، فــالجوهر عنــد الأشاعرة ملازم متّحد مع أعراضه، ودرجة استمراره بناء على ذلك تتضاءل إلى لحظــة مــن الزمان هي الآن، وبما أن المجموع الكلي للنقاط المكانية التي تؤلف العالم – الذرات – يمكن أن تبقى نفسها لمدة لحظة فقط، فإنه يجب أن يتبع ذلك أن العالم يُخلق من جديد عن طريق الله كل لحظة، ولا يوجد هناك علاقة سببية أو قانون طبيعي(1)، إن النظرة الأشعرية تقــضي تجزئــة الزمان إلى آنات، أما نظرية الخلق المستمر عند المعتزلة فتؤدي إلــى أن الزمــان متــصل، فالأشاعرة تقلّص نظرية الخلق المستمر التي قالت بها المعتزلة إلى أدنى حدّ، حتى تصل إلــى لحظة واحدة أو آن واحد، والمعتزلة تجعل من هذا الآن مستمراً وأبدياً بفعل القــوانين الثابتــة للأشياء.

قد تبدو النهاية التي يقصد إليها الأشعري، مشتركة بين المعتزلة والأشاعرة في مــسألة الخلق الإلهي، لكن الذي يتميز به مذهب الأشعري هنا هو القول: إن الله يخلق الأجــزاء التــي يتكون منها العالم المادي؛ أي الجواهر والأعراض خلقاً متجددا؛ بمعنى أنه يخلق هذه الأجــزاء ابتداءً ثم تفنى فيخلقها من جديد وهكذا..، والمراد الحقيقي لهذا القول هو نفي التلازم الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما، ووجوده في اللحظة السابقة لها مباشرة، واللحظة التالية عليهــا مباشرة، وهذا يعني أنه إذا كانت توجد سلسلة من الكائنات على التوالي، فليس ذلك دليلاً علــى أن هذه الكائنات تؤلف عالماً واحداً كما يُخيّل لنا، أما ما يتراءى لنا من هــذا التسلــسل وهــذا التوالي التي تبدو وكأنها ترابط سببي بين الموجودات والحوادث، فمرجعه إلى أن الله قد أجرى

---

(1) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1987، ص 42 .

خلق الأشياء على هذا النحو من التوالي مجرى العادة بإرادة منه لا ندرك سرها، فخُيِّل لنا أن ذلك يجري على نسق من ترابط العلّة بالمعلول، ولكن الأمر ليس كذلك في الواقع، وأن العادة التي أجراها الله لحكمة خفية هي التي صورت لنا الأمر هكذا.

3ً- فناء العالم:

فكرة الأبدية بالنسبة للقائلين بالقدم هي الامتداد الطبيعي لفكرة الأزلية، وهي منع النهاية عن العالم، لأن الذي لا بداية له لا يجب أن يكون له نهاية، ويمثل هذا الرأي الفلاسفة وخاصة الفلاسفة اليونان، أما بالنسبة للفلسفة العربية، فهي فلسفة مبنية على أصول دينية في المقام الأول، أو إن شئت فقل هي فلسفة محكومة ومقيدة بالنصوص الدينية، وبالرغم من محاولتهم اختراق النص الديني بالتأويل للانطلاق في سماء الفكر الواسعة، إلا أن النصوص كانت تأتي أحياناً واضحة لا لبس فيها بحيث يصعب تأويلها، " كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام"(1)، " كل شيء هالك إلا وجهه"(2)، وبالرغم من اتفاق الفلاسفة والمتكلمين على أن الأزلية والأبدية هما صفتان لله، لكن مرجع الخلاف هنا هو إطلاق هذه الصفات على شيء غير الله تعالى وهو العالم.

أصحاب الملل والشرائع والأديان متفقون على رفض الأبدية، إلا أنه قد حدثت بعض الخلافات بينهم فيما يتعلق بجواز الفناء أو وجوبه. فقال فريق بجواز الفناء على أساس جواز الحدوث أو العدم، وقال فريق آخر بوجوب الفناء، لأن فكرة الجواز كانت مقبولة فيما يتعلق بحدوث العالم، لأنه لم يكن موجوداً وكان جائز وجوده وجائزاً استمرار عدمه. أما وقد وجد وأصبح واقعاً وموجوداً، فلا بد من فنائهِ، لأنه ليس قائماً بنفسه – حسب التصور الأشعري – ولا يملك الوجود لذاته، بل الذي يملك وجوده وعدمه هو واجب الوجود. وبهذا ثارت خلافات فيما يتعلق بكيفية الفناء؛ هل تفنى الأجسام والأعراض والنفوس تماماً، أم تبقى آثار للأشياء

---

(1) قرآن كريم: الرحمن، آية 26–27.

(2) قرآن كريم: القصص، آية 88.

تُبعث منها فيما بعد، فتتجمع في الدار الأخرى؟ وهل النفس فانية أم أبدية؟ وهل الجنة والنار مخلوقتان الآن أم لا؟ وإذا كانتا مخلوقتان فهل تفنيان مع فناء العالم أم إن خلقهما وفناءهما غير مرتبط بالعالم أصلاً؟

في مسألة الخلود أحدث الجهم بن صفوان رأياً جديداً، وجريئاً إذ أنكر خلود العالم الأخروي، على خلاف ما تقول ظواهر نصوص القرآن، فهو يقول بأن حركات أهل الخلدين (الجنة والنار) تنقطع، وأن الجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما، ويروي الشهرستاني عنه قوله: "إن حركات أهل الخلدين تنقطع، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذّذ أهل الجنة بنعيمها، وتألم أهل النار بجحيمها، إذ لا تتصور حركات لا تتناه آخراً، كما لا تتصور حركات لا تتناه أولاً "[(1)]، بنى جهم رأيه هذا على نظرة فلسفية تقول بعدم تصور الحركات غير متناهية أزلاً وأبداً؛ أي أن الحركة عنده غير أزلية ولا أبدية، وتطبيقاً لنظريته في الحركة على العالم الأخروي الذي نقيسه على العالم المادي، "يلجأ إلى القول بأن الله لم يخلق الجنة بعد، وأن جنة آدم التي ذكرتها الكتب الدينية قد خلقها الله ثم أفناها"[(2)]، ويمكننا تتبع تأثير رأي جهم في المعتزلة من خلال رأي العلاف بأن الخلق هو التغير، وذلك بإدخال الحركة على الجسم المخلوق، فالعالم قبل أن يخلق كان في حال هدوء وسكون، ثم خلقه الله بأن جعله متحركاً، وسيفنيه تعالى بإعادته إلى ما كان عليه من الهدوء والسكون[(3)].

إذن بالرغم من أن الجهم أثار المشكلة، لكن منطقه فيها لم يقنع المعتزلة، ولم ينسجم مع أقوالهم وآرائهم الأخرى في الجانب الميتافيزيقي من تصورهم للعالم، فأبو الهذيل بالرغم من أنه يوافق جهم ظاهرياً بالقول بفناء الخلدين، إلا أن أبا الهذيل يقول ببقائهما في حالة سكون دائم،

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 99.

(2) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول القسم الثاني، مرجع سابق، ص 625.

(3) انظر: البغدادي: الفرق بين الفِرق، مصدر سابق، ص 103.

وليس الفناء المطلق كما هو الحال عند جهم، وكذلك يبقى إلى الأبد، إذاً فكما أن العالم لم يُخلق من عدم مطلق، فهو أيضاً لا يعود إلى عدم مطلق. "فالعالم قديم – كما تقول الفلاسفة – وما الخلق الذي يتحدث عنه الدين إلا جعل العالم متحركاً، وما الفناء سوى وقف تلك الحركة"(1)، أمّا معمر بن عباد فإنه يزعم كما ذكر الخياط إن "فناء الشيء يقوم بغيره، فإذا قيل له: هل يقدر الله أن يفني العالم بأسره؟ قال: نعم! بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناؤه. فإذا قيل له: أفيقدر الله أن يفني ذلك الشيء الذي يحل فيه فناء العالم؟ قال: نعم! بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناؤه، فإذا قيل له: فيقدر الله أن يفني خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال"(2)، هذا القول محاولة مكشوفة للتوفيق بين قول الدين في فناء العالم وقول الفلاسفة الطبيعيين في استحالة انعدام المادة، فإن معمر اثبت لله القدرة على إفناء العالم، فلزِم جانب الدين ولكنه قال: "إن العالم يفنى في عالم آخر يخلقه الله تعالى، فأحال بذلك الفناء القطعي وأرضى الفلسفة"(3). وبالإضافة إلى الآراء السابقة نجد القاضي عبد الجبار يتحدث عن فناء الجوهر، على أساس أن الجوهر هو أصل تكوّن الأشياء في العالم فيقول: "إن العقل يجوّز فيه – أي في الجوهر– أن يصح فناؤه ويجوّز أن يستحيل ذلك فيه، فطريقة العقل التجويز، لأنه لا دليل يقتضي على القطع على أحد الأمرين"(4)، أي الجواز والوجوب، هذه المحاولة من قبل القاضي راجعة إلى مذهبه القائل ببقاء الأعراض وعدم فنائها في كل وقت كما تقول الأشاعرة، وهذا يعطي لها جواز البقاء إلى ما لا نهاية.

---

(1) جار الله، زهدي: المعتزلة، مرجع سابق، ص57.

(2) الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص 19.

(3) جار الله، زهدي: المعتزلة، مرجع سابق، ص 58.

(4) القاضي عبد الجبار: المغني، الجزء الثامن، ص 432. نقلاً عن: عبد المحسن سلطان: فكرة الزمان عند الأشاعرة، مرجع سابق، ص 189.

ومما سبق نجد إن من قال بقدم العالم، قال بأبديته كالفلاسفة، ومن قال إنه حادث قال بفنائه كالأشاعرة مثلاً، أما المعتزلة فقد انطلقوا من فهم خاص للحدوث والقدم، فالقدم لديهم ليس كقدم المادة عند الفلاسفة، وإنما كإمكان للوجود (المعدوم)، لذلك لا نجد لديهم رأياً واضحاً حول بقاء العالم، فقد تأرجحت أقوالهم بين قائلٍ بالفناء كأبي الهذيل، ومجوّزٍ له كالقاضي عبد الجبار، ومنكرٍ له كمعمر، ومرجع هذه الاختلافات يعود إلى تطور مفهوم المعدوم نفسه، ففكرة المعدوم لم تظهر ناجزة مكتملة، إنما مرت بمراحل تطورية على يد العديد من مفكري الاعتزال، على عكس الرأي القائل بأن المذهب الاعتزالي وصل إلى صورته النهائية مع أبي الهذيل بحيث لم يبق أمام المفكرين الذين أتوا بعده سوى مهمة الشرح والتفسير[1]، ولهذه المسألة علاقة وثيقة بمسألة أخرى هي مسألة بقاء الأعراض في العالم الطبيعي، فبقاء الأعراض يؤدي إلى إمكانية وجود العالم كموضوع للمعرفة، وإمكانية التنبؤ به على أساس العلاقات السببية القائمة بين أجزائه، والحوادث التي تقع فيه، وعدم بقائها يجعل من العالم عرضياً قابلاً للفناء في كل لحظة، بل هو يفنى كل لحظة ويُخلق من جديد، بقدرة الله كما رأت الأشاعرة، دون أن يكون هناك أي ارتباط سببي بين وجوده في هذه اللحظة واللحظة التالية أو اللحظة السابقة.

2- المعدوم:

موضوع الفلسفة هو الوجود، والبحث في الفلسفة هو بحثٌ في أحوال الموجود، من حيثُ إنه موجود، ورغم الفارق بين الوجود والموجود "إلا أن المعنيين لا يمكن أن ينفصلا، فحديث عن الوجود يتضمن حديثاً عن الموجود، وتحديد للموجود يعني إيجاد مبدأ أصيل هو إظهار وكشف الوجود، وبذلك يصير الاثنان وجهين لكشف طبيعة الكون، وتكون العلاقة بينهما هي

(1) انظر: النشار، على سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 463.

علاقة فكرة وتحقق هذه الفكرة "[1]، والعدم يوضع عادةً في مقابل الوجود، فهل يكون البحث في العدم داخلاً في الفلسفة، أم إنه يُبحث بحثاً استطرادياً يتبع الوجود؟

مما لا ريب فيه أن مفهوم العدم له تحقق في الذهن الإنساني، كأي مفهوم فلسفي آخر، فالعدم –وإن لم يكن له تحقق في الأعيان– من المفاهيم الفلسفية التي تدخل في بناء المعرفة البشرية. والذهن يميّز هذا المفهوم عن غيره من المفاهيم، فما هو العدم إذاً؟ وهل يجوز أن نطلق على العدم أنه علّة الوجود؟ وهل يجوز أن نطلق على العدم الصفات التي نطلقها على الموجود؟ وهل يمكن أن يكون هناك تمايز في المعدومات؟ وبماذا يكون الامتياز، حتى يتميز شيء عن شيء؟ وهل يطلق على العدم أنه ذات و حقيقة؟ أم أنه بطلان محض بمعنى لا شيء؟ فقد يقال أننا نشعر بالاختلاف والتمايز بين عدم السمع وعدم البصر. فمن أين نشأ هذا الفرق؟ وما هي النتائج المترتبة على الإجابة عن الأسئلة السابقة بنعم أم لا؟

"إذا فسرنا الوجود من خلال الحياة أو التصور أو الصيرورة، فإن العدم يتعين النظر إليه باعتباره أساسيا شأن الوجود، والإقرار بهذه الحقيقة لا يفرض اتخاذ قرار بشأن أولوية الوجود على العدم، ولكنه يتطلب بحثاً للعدم في أساسه الانطولوجي ذاته"[2].

مما اتفق عليه جمهور المعتزلة هو التنزيه المطلق للذات الإلهية عن كل مشابهة للمخلوقات، ويمثّل هذا الأمر أساساً جوهر مسألة التوحيد، ومن خلال دفاعهم عن التنزيه توصل المعتزلة إلى القول بالعدم، كأصل للموجودات المتعيّنة، فبدون فكرة العدم يكون الوجود قادماً من ذات الله مباشرة، وهذه المباشرة تدلّ على شيئية الله التي ناضل المعتزلة ضدها. وكانت هي جوهر فلسفتهم في التوحيد [3]، فالعدم عندهم هو الواسطة بين الله والوجود، والقول بالعدم ليس

---

(1) الضوى، محمد توفيق: دراسات في الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص63.

(2) تيليش، بول: الشجاعة من أجل الوجود، مرجع سابق، ص 45.

(3) انظر: رشيد البندر: مذهب المعتزلة، مرجع سابق، ص 92–93.

مجرد نظرية عند المعتزلة، بل هو الحل الوحيد لمسألة الخلق، ولتفسير التباين الجوهري الموجود بين الله والمخلوقات. وبذلك انتهوا إلى أن أطلقوا على المعدوم صفة الشيئية، وغالبيتهم أضافوا إليه صفات، ومنهم من اقتصر على صفة الشيئية، فكان إطلاق صفة الشيئية على المعدوم عاماً عند جمهور المعتزلة: والسؤال هنا، ما المقصود بشيئية المعدوم عند المعتزلة؟ لكي نستطيع أن نقف على إجابة السؤال، ينبغي علينا أولاً أن نوضح معنى الشيء عند المعتزلة، ومدى تمسكهم بالمعنى اللغوي للشيء، وما هي أدلتهم العقلية و النقليّة التي استندوا عليها في وصف المعدوم بالشيئية؟

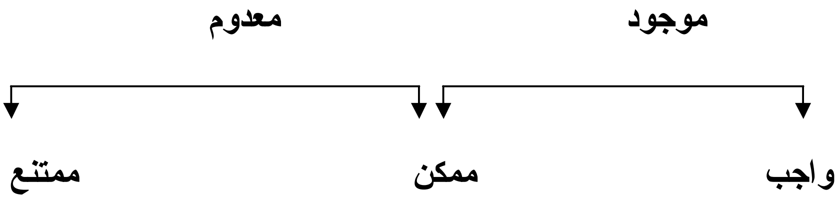
إن المعتزلة بقولهم بالمعدوم الذي ينتقل بفضل الفعل الإلهي من اللاوجود إلى الوجود، بدوا وكأنهم يسلمون بخلق الأشياء من العدم، ولكن تسليمهم هذا يفقد معناه في ضوء تأكيدهم أن المعدوم شيء وليس عدماً مطلقاً، وقد انتبه خصومهم إلى ذلك فاتهموهم بأنهم جاؤوا بمصطلح المعدوم المزدوج المعنى ليتستروا على ما أضمروه من القول بأزلية الكون.

"إذا كان الأشاعرة قد قسموا الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط، فما ذلك إلا لأن المعتزلة أو بعضهم قسمها قسمة ثلاثية، إلى قديم ومعدوم ومحدث، ومع فهمهم المحدث لا على أنه ما لم يكن ثم كان؛ أي ما كان معدوماً ثم صار موجوداً، والمعدوم عندهم ما له حظ من الوجود بل إن بعضهم لم يفرق بينه وبين الموجود"[1]، ويقدم المعتزلة مخططاً لتفسير اعتمادهم على المعدوم انطلاقاً من تقسيم المعقولات إلى قسمين: موجود ومعدوم، وينقسم الموجود إلى قسمين أيضاً: واجب الوجود لذاته،2- ممكن الوجود لذاته، وينقسم المعدوم إلى قسمين أيضا: 1- ممتنع الوجود لذاته ، 2- ممكن الوجود لذاته [2].

المعقول

(1) هويدي، يحيى: دراسات في علم الكلام، مرجع سابق، ص 149.

(2) انظر: الفضلي، عبد الهادي: خلاصة علم الكلام، مرجع سابق، ص55.



نجد أننا أمام طريقين لإثبات العالم وهما ينطلقان من نقطة واحدة ليصلا إلى النقطة نفسها، لكن بإتباع طريقين مختلفين فـ(المعقول–موجود– ممكن) هو الثلاثي الذي انطلق منه الحكماء، أمّا (المعقول–معدوم–ممكن) فهو الثلاثي الذي انطلقت منه المعتزلة، وهي بذلك سلكت طريقاً أكثر وعورة، إلا أنه أكثر انسجاماً مع نظرياتها الأخرى، ويكون في حال إثباته أقدر على تفسير جملة كبيرة من المشاكل التي تعترض تصورهم. أمّا الفلاسفة فقد سلكوا طريقاً حسياً، وهو مع ذلك يحوي من العناصر الميتافيزيقية بشكل لا يقل عن الطريق الآخر.

1ً– شيئية المعدوم:

التصوّر الخاص للعدم عند المعتزلة يرتبط بباقي الموضوعات في تصورهم للعالم، ومن أهمها، مشكلة القدم والحدوث، فقد ميّز المعتزلة بوضوح بين القديم والحادث، ويذكر القاضي عبد الجبار إن لمصطلح القديم جانبين: أحدهما لغوي، والآخر كلامي، "فالقديم في أصل اللغة هو ما تقادم وجوده، ولهذا يقال: بناء قديم ورسم قديم، وعلى هذا قوله تعالى (حتى عاد كالعرجون القديم)[1]، ولكن هذا المصطلح اتخذ عند المتكلمين صورة أخرى وأصبح معناه الذي لا أول لوجوده، والله هو الذي لا أول لوجوده، لذلك وصف الله بأنه القديم"[2]، وبما أن القديم صفة لله، بل هي أخص صفة من صفاته، لذلك لا يجوز اشتراك العالم مع الله بهذه الصفة كما ينصّ على ذلك مبدأ التنزيه ونفي المشابهة، وعلى ذلك يكون العالم حادثاً، هذه قضية أجمعت عليها المعتزلة. لكنهم اختلفوا بعد ذلك مع الفرق الأخرى، وخصوصاً الأشاعرة حول مفهوم الحدوث نفسه، هل يكون من عدم مطلق أم من شيء؟

---

(1) قرآن كريم: يس، آية 29.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 181.

ذهبت المعتزلة إلى "أن حقيقة الشيء: المعلوم، واطردوا ذلك وعكسوه، وقالوا على مقتضاه، كل معدوم شيء، وأول من أحدث هذا القول منهم الشحّام، ثم تابعه معتزلة البصرة، وأثبتوا المعدوم شيئاً"(1)، فالعدم إذن ليس فكرة مجردة من المعنى وإنما هو شيء، والشيء هو ما يُتصوّر ويُخبر عنه؛ أي أن العدم أمر مُتصوّر وماهية معقولة، بل هو أمر ثابت متحقق في الخارج، وقد ذكر الشهرستاني إن السبب في ذهاب المعتزلة إلى هذا الرأي هو تفرقتهم السابقة بين الماهية والوجود، ولا يمكن ردّ أحدهما إلى الآخر، فالماهية حقيقة وشيء وذات حتى في حال العدم، وغير متعلقة إطلاقاً بماهية الله الذي يمنحها الوجود فقط، وبما أن المعدوم هو الأصل الذي نشأت عنه جميع الكائنات والموجودات*، فالمعدوم إذن ليس بحادث بل إنه يمرّ فقط من حال العدم إلى حال الوجود بواسطة الفاعل أو الله، وهذا ما دفع خصومهم ومنتقديهم إلى إلزامهم القول بقِدم العالم، رغم تصريحهم الدائم بالقول بالحدوث (2).

القول بشيئية المعدوم ظهر عند معتزلة بغداد، وعلى الأخص عند أبي الحسين الخياط، وقبل ذلك ذهب العلاف إلى أزلية العلم الإلهي وأنه عين الذات وغير زائد عليها، ثم جاء الشحّام وأكمل ما بدأه أبو الهذيل من الإقرار بأزلية العلم الإلهي، وإثبات المعلومات على أنها حقائق قبل تحققها في عالم الأعيان، ولإيضاح ذلك نذهب إلى تعريف الشيء عند القدماء والخلافات التي نشأت بينهم حول ذلك:

---

(1) الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 124.

(*) وهذا هو معنى الحدوث عند المعتزلة.

(2) انظر: ابن حزم: الفِصل، الجزء الرابع، مصدر سابق، ص 153.

كذلك انظر: البغدادي: الفرق بين الفِرق، مصدر سابق، ص165.

1- الشيء هو ما يصلح أن يكون موضوعاً في قضية، أي المُخبَر عنه [1].

2- الشيء هو الموجود، والمعدوم منتفٍ كقوله تعالى" خلقتك من قبل ولم تكن شيئاً"[2] وهو مذهب الأشاعرة [3].

3- الشيء هو المعلوم كقوله تعالى"أن زلزلة الساعة شيء عظيم"[4]، وهو موقف أغلب المعتزلة [5].

4- الشيء حقيقة في الوجود وفي العدم، وهو رأي أبي الحسين الخياط من المعتزلة [6].

وبتعدد مفهوم الشيء، تعددت المواقف التي تعالج المشكلة، رغم أن المشكلة في أساسها نشأت كامتداد لتفريق المعتزلة بين الوجود والماهية، وبالتالي تنتمي إلى حقل الميتافيزيقا لكن تطور الفكر الاعتزالي والمناقشات التي ثارت حول هذا المفهوم، جعلها تتحول عند مفكري المعتزلة إلى وسيلة لمعالجة مسألة الخلق وأصل العالم، حيث جعلوا من المعدوم الأصل الذي تنشأ منه الموجودات جميعاً، على شرط قبوله لإمكان الوجود، ورغم أن الكثير من الباحثين المعاصرين ما يزال يرجع المشكلة إلى أصل ابستمولوجي ويستبعدها من مجال الانطولوجيا، إلا أننا يمكن أن نستعين بآراء المعتزلة أنفسهم للردّ على هذه الرأي، ولنعرض أولاً لبعض هذه الآراء: "عالج الباحثون هذه المشكلة-المعدوم- باعتبارها جزءاً من مشكلة الوجود أو الانطولوجيا، بينما يرى كاتب هذا المقال أن الخطأ هنا خطأ منهجي، وأن المشكلة تعود إلى

(1) انظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 712.

(2) قرآن كريم: مريم، آية 9.

(3) انظر : الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مصدر سابق، ص 25.

(4) قرآن كريم: الحج، آية 1.

(5) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 124.

(6) انظر: البغدادي: الفرق بين الفِرق، مصدر سابق، ص 164.

نظرية المعرفة، أو الابستمولوجي، نظرية المعرفة بالنسبة لله وليس بالنسبة لنا، بمعنى: كيف يعرف الله الأشياء قبل وجودها؟ كيف قدرها وكيف علمها؟ وكيف يتعلق علم الله بالمعدومات؟"[1]، ورأي آخر يذهب في الاتجاه نفسه، يقول: "ذهب المعتزلة إلى القول بأزلية العلم الإلهي أي أن الله عالم بالمحدثات قبل حدوثها أو خلقه لها، إن هذه المحدثات قبل وقوعها معدومة من الناحية الوجودية، ولكنها حقائق بالنسبة لعلم الله، وكان أحرى بالأشاعرة أن يسموها معلومات لا معدومات، طالما إنها لا تتعلق بالوجود، الأمر الذي أدى إلى تشنيع خصوم المعتزلة من الأشاعرة من جهة، وإلى التباس الأمر على بعض الباحثين المحدثين من جهة أخرى، ولا حرج على المعتزلة أن سموا هذه المعلومات قبل تحققها أشياء طالما أنهم حددوا تعريف الشيء بأنه ما يخبر عنه ولم يلتزموا بإثبات صفة الوجود له"[2].

إذن يمكن أن نحدد في الدراسات المعاصرة اتجاهين في دراسة شيئية المعدوم، اتجاه

ينسبها إلى نظرية المعرفة ويبعدها تماما عن حقل الانطولوجيا*، واتجاه آخر ينسب فكرة شيئية المعدوم إلى حقل الانطولوجيا، ولكن يرجعها إلى أصول يونانية وأفلاطونية تأثراً بأفكار المستشرقين حول هذا الموضوع*، ولإيضاح الموقف نعود إلى أصل المشكلة عند المعتزلة، فنجد أن المعتزلة أنفسهم وقفوا من هذه القضية مواقف متعددة "فمنهم من قال: لا يصح أن يكون

---

(1) الآلوسي، حسام الدين: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، مرجع سابق، ص 32.

(2) صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص 286.

(*) بالإضافة إلى الآراء السابقة انظر أيضاً:

حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 415.

كذلك انظر: الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص226.

(*) انظر مثلا: هويدي، يحيى: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 147.

كذلك انظر صالح، مدني: الوجود، مرجع سابق، ص 24.

المعدوم معلوماً ومذكوراً، ولا يصح كونه شيئاً، ولا ذاتاً، ولا عرضاً، ولا جوهراً، وهذا اختيار الصالحي منهم، وهو موافق لأهل السنة في المنع في تسمية المعدوم شيئاً، وزعم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شيء، ومعلوم، ومذكور، وليس بجوهر ولا عرض، وهذا اختيار الكعبيّ منهم، وزعم الجبائي وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه، أو لجنسه، فإن الوصف ثابت له في حال عدمه، وزعم أن الجوهر في حال عدمه جوهراً، وكان العرض في حال عدمه عرضاً، وكان السواد سواداً، والبياض بياضاً في حال عدمهما، وامتنع هؤلاء عن تسمية المعدوم جسماً، من قِبل أن الجسم عندهم مركبٌ وفيه تأليف وطول وعرض وعمق، ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به، وفارق الخياط في هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة، فزعم أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً، لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسماً، ولم يُجز أن يكون المعدوم متحركاً، لأن الجسم في حال حدوثه لا يصحّ أن يكون متحركاً عنده، فقال: كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث، فهو ثابت له في حال عدمه"(1).

الآراء المذكورة في النص السابق متفق عليها من قبل أغلب مؤرخي الفرق، وهي توضح لنا مدى اختلاف المعتزلة في هذه المسألة، إلا أنها تبيّن بشكل جليّ أن المسألة تنتمي إلى حقل الانطولوجيا، حيث أنها توضح اتجاهات مفكري المعتزلة في وصف المعدوم، وهذه الصفات لا يجوز أن تُطلق على علم الله لأنها لا تنسجم مع تنزيه المعتزلة للذات الإلهية عن كل مشابهة مع المخلوقات، وهم يقولون بأن الصفات عين الذات، والعلم الإلهي هو الذات الإلهية، فالله (عالم بعلم هو هو) على حدّ تعبير أبي الهذيل، وهي أيضاً منقطعة الصلة بالهيولى الأرسطية والمادة الأفلاطونية، لأن الصفات السابق ذكرها لا تنطبق على أيٍ منهما.

إذن فالمعدومات عند المعتزلة نوعان: ممكن وممتنع، والثاني منهما مثل جبل من الياقوت أو بحر من الزئبق، أو رجل برأسين وغيرها من المركبات الخيالية، وهذه ليست أشياء فالأشياء

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص 163-164.

تقال فقط عن المعدومات الممكنة، فالمعتزلة تضع شرطاً أساسياً للعدم ليكون مبدأً للكائنات، وهو الإمكان، "فيكون المعدوم شيئاً على شرط أن يكون في إمكانه أن يقبل الوجود، وإلا فلن يكن شيئاً ولن يتحقق أبداً"(1)، والسبب في تقييد المعتزلة المعدوم بالممكن هو أن المعدوم الممتنع منفي أصلاً.

2- صفات المعدوم:

- الذاتية والجوهرية:

أجمع أغلب المعتزلة على أن المعدوم ذات وعين وحقيقة، حسب قول الشحّام، لكنهم لم يتفقوا حول تحديد صفات هذا المعدوم (2)، فهل يجوز أن نطلق على المعدوم الصفات التي نطلقها على الموجود؟ وهل يمكن أن يكون هناك تمايز في المعدومات؟ وبماذا يكون الامتياز؟

أول معتزلي لفت النظر إلى هذا الموضوع هو أبو الهذيل حين قال: إن الخلق هو أمر الله المعبَّر عنه بكلمة (كن)، وهذا الأمر موجه للمعدوم، فالذوات الممكنة الوجود مرّت من حال العدم إلى حال الوجود، وهذه الذوات يطلق عليها اسم ماهيات، وفكرة المعدوم لم تكن واضحة تماماً عند أبي الهذيل، ولكن من خلفه من المعتزلة اجتهد في إيضاحها، ولهم في ذلك عدة آراء:

1- منهم من رفض أن يحمل العدم أيّة ماهية، ورفض كونه جوهراً، وبل ورفض حتى تسمية المعدوم شيئاً، ويمثل هذا الرأي الصالحي، وهو الاستثناء الوحيد من المعتزلة في هذه القضية (3).

---

(1) نادر، ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، الجزء الأول: التوحيد، مرجع سابق، ص 130.

(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، مصدر سابق، ص 151.

(3) انظر: الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص 56.

2- وافق آخرون من المعتزلة على أن المعدوم شيء، ومعلوم، ومذكور، لكنهم أنكروا أن يحمل صفة الجوهرية، أو أن يقبل أي نوع من الأعراض وهذا اختيار الكعبيّ منهم.

3- فريق ثالث رأى أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه، أو لجنسه، فإنّ الوصف ثابت له في حال عدمه، وزعم أن الجوهر في حال عدمه جوهراً، وكذلك العرض في حال عدمه عرضاً، وامتنع هؤلاء عن تسمية المعدوم جسماً، من قِبل أن الجسم عندهم مركبٌ وفيه تأليف وطول وعرض وعمق، ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به، ويمثل هذا الرأي البصريين من المعتزلة (1).

4- الفريق الرابع والأخير، هو ما ذهب إليه الخياط من أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً، لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسماً، ولم يجز أن يكون المعدوم متحركاً، لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً عنده، فقال: كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه (2).

الرأي الأول لم يعالج مشكلة المعدوم أصلاً، إنما اكتفى بنفي المشكلة من أساسها، بنفيه أن يكون المعدوم شيئاً، وهو في ذلك موافق لما ذهب إليه الأشاعرة، إلا أن الأشاعرة زادوا عليه بما قدموه من تحليلات ومناقشات حول شيئية المعدوم وصفاته، الأمر الذي أعطى للمعتزلة إمكانية كبيرة في تطوير هذا المفهوم ليتجنبوا الثغرات التي يمكن أن يقعوا بها نتيجة قولهم هذا. وهذا الرأي يستند إلى تأويل مختلف لما ذهبت إليه أغلب المعتزلة من تحليلها لكلمة شيء، الواردة في القرآن الكريم، على أنها كل ما يجوز تعلق العلم به، فقد ورد في القرآن الكريم "إن زلزلة الساعة شيءٌ عظيم"(3)، وغيرها من الآيات التي توصل منها المعتزلة، إلى أن لفظ الشيء يطلق على معدوم لم يوجد بعد، وكانت تلك الخطوة الأولى في الانتقال لطرح المسألة

---

(1) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص 163-164.

(2) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 89.

(3) قرآن كريم: الحج، آية 22.

وتطويعها بما يتناسب مع نظرياتهم وأفكارهم الأخرى، فأصل المشكلة فرع من القول بالصفات، ثم بعد ذلك طُرحت مسألة نفي المشابهة مع ماهية الله، فكان لابد لهم من القول بــأن للمعــدوم ماهية مختلفة عن ماهية الله، وهذا التطور أدى إلى قول البعض بــالموقف الثــاني، فكــان أن أجمعت الآراء الثلاثة الأخيرة على إطلاق لفظ الشيء على المعدوم، فيكون المعدوم على هــذا الرأي-الثاني- كمادة أولى غير متمايزة، منها أوجد الله الأشياء، وهذه المادة الأولى المجردة من كل الصفات غير صفة الذاتية تذكرنا بهيولى أرسطو، وهي عنده المادة الخالية من كل صورة، والتي يمكن أن تقبل أي صورة عند الوجود، ويمثل هؤلاء الكعبيّ وأتباعــه مــن البغــداديين، فالمعدوم عندهم شيء ومذكور، وليس بجوهر ولا عرض إنما المعدوم ذات فقط، مُعرَّاة عن كل صفة أخرى، وهذا الفريق من المعتزلة لا يفسِّر لنا كيف ومتى تضاف الأعراض إلى الماهيات عند الوجود، ولا يوضح لنا هل كانت الأعراض في حالة كمون في المعدوم، ولا تظهر إلا عند الوجود؟ أم الوجود يضيفها إلى المعدوم؟[1] كان لهذه النقطة أهميتها في الانتقال إلــى الــرأي الثالث حول مسألة صفات المعدوم، إذ أن الله هو الذي يمنح الوجود للمعدومات، والأعــراض تُكتسب مع الوجود، ويترتب على هذا أن يكون الله خالقاً للأعراض، وهذا يخالف مبدأ التنزيه، ونفي المشابهة بين ماهية الله وماهية العالم، الذي نادت به كل فرق المعتزلة.

أراء هذا الفريق كانت السبب في ذهاب كثير من الباحثين المعاصرين إلى عقد الــصلات بين معدوم المعتزلة وهيولى أرسطو، والسبب الآخر هو عدم تدقيق مؤرخي الفرق في نقلهــم لآراء المعتزلة، فقالوا بإجماع المعتزلة في كثير من المسائل التي كانت لهم فيها آراء متفاوتة[*]،

---

(1) انظر: نادر: ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 132-133.

(*) انظر مثلاً الاسفرييني: التبصير في الدين، مصدر سابق، ص 63. حيث يقول: "ومما اتفق جميعهم غير الــصالحي من فضائحهم قولهم: أن المعدوم شيء حتى قالوا: أن الجوهر قبل وجوده جوهر، والعرض عرض، والــسواد ســواد، والبياض بياض، ويقولون: أن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود، وإذا وجد لم يزد في صفاته شيء. بل هو الجوهر والعرض، والسواد في حال الوجود على حقائقها المتحققة في حال العدم، وهذا تصريح منهم بقدم العالم".

ومثال ذلك ما ذكره صاحب كتاب المنية والأمل* عند تعداده لطبقات المعتزلة، إلى أن "سائر المعتزلة – سوى الصالحي منهم– يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء، والبصريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراض وأشياء، والموجب على هذا الفصل أن يكون الله خلق الشيء من شيء"(1)، العبارة الأخيرة من النص، تشير بشكل واضح إلى ما يترتب على هذا الرأي من القول بقدم العالم. كما يذهب إلى هذا الشيخان أبو علي وأبو هاشم، وكما يخبرنا عن ذلك أبو رشد النيسابوري في المسائل في الخلاف فيقول: "إن الذي يذهب إليه الشيخان أبو علي وأبو هاشم، أن الجوهر يكون جوهراً في حال عدمه، وقد قال بذلك الشيخ أبو عبد الله، وربما يجري في كلامه ما يقتضي ظاهره أن صفة التحيّز تكون حاصلة للمعدوم، إلا أن الحكم الذي هو منع مثله من أن يحصل بحيث هو، لا يحصل إلا إذا كان موجوداً، فيجعل الوجود شرطاً في هذا الحكم، وفي احتماله للعرض، وفي صحته أن يدرك بالحاستين"(2)، فالشيخان وفق هذا النص يقران بجوهرية المعدوم دون وصفه بالأعراض في حال العدم، ويرجعان احتمال الجوهر للأعراض إلى الوجود، ويجعلانه شرطاً لحصوله عليها.

(*) يذهب محقق الكتاب: د. عصام الدين محمد علي إلى أن كتاب "المنية والأمل" من تأليف القاضي عبد الجبار، وجمع أحمد بن يحيى المرتضى، في حين تذهب المستشرقة "سوسنة ديفلد فلزر" في تحقيقها للكتاب، والمستشرق: توما أرنولد إلى أنه من الكتاب من تأليف "ابن المرتضى".

أحمد بن يحيى بن المرتضى: كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد فلزر، مرجع سابق.

أحمد بن يحيى بن المرتضى: باب ذكر المعتزلة من كتاب " المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل"، تحقيق توما أرنولد، دار المعارف النظّامية بحيدر آباد الدين، الهند، 1316هـ.

(1) القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، جمعه: أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985، ص 15–16.

(2) النيسابوري، أبو رشيد: المسائل في الخلاف بين البغداديين والبصريين، مصدر سابق، ص 37.

وملخص رأي أصحاب هذا الموقف، أن لكل فكرة مقابل؛ أي أن المعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يتوكأ عليه العلم، وبما أن المعتزلة ردّت علم الله إلى ذاته، وقالت أن العلم قديم وكذلك موضوع هذا العلم، ولمّا كان الله يعلم الأشياء قبل وجودها، لزِم أن تكون هذه الأشياء حقيقة قبل وجودها، وبما أنهم نفوا المشابهة بين ماهية الله وماهية المخلوقات، لذلك زعموا أن الله لا يمنح إلا الوجود فقط للماهيات المعدومة، ومما يلزم عن هذا الموقف هو وجود تفاوت بين قديمين: الله والماهيات المعدومة، وهذه محاولة جريئة لحلّ التناقض بين تفسيرهم للخلق، على أساس أن المادة موجود وحقيقية، دون التضحية بمبدأ التوحيد.

- القابلية للأعراض:

يمثله أصحاب الموقف الثالث، وهم السواد الأعظم من المعتزلة، يقولون: إن الذوات المعدومة متساوية في كونها ذوات، وأن الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات**(1)**، يرى القائلون به أن "المعدومات موصوفة بصفات الأجناس، ومرادهم منها أن ذوات الجواهر موصوفة بصفة الجوهرية، وذات السواد موصوفة بصفة السواديّة وهلم جرا...."**(2)**، ومن النصوص المعتزلية التي تمثل هذا الاتجاه ما يذكره ابن متّويه في الرد على المعترضين على وصف المعدوم بالجوهرية، واتصافه بالأعراض، وبأنه جوهر وذات دون اتصافه بالتحيّز، فيقول: "وربما شنّع مُشنِّع فقال: إن كان جوهراً وعرضاً في العدم، لم يصح وصف الله تعالى بأنه خلق الجوهر والأعراض، وهذا ينبئ عن قلة تحصيله، لأن الخلق والإحداث هو الإيجاد، والله تعالى هو الذي حصّل له صفة الوجود، فكان محدثاً لها على الحقيقة،... فإن قال: لو كان شيئاً في العدم لكان متحيزاً، قيل له: ولِم يجب ذلك، وله بكل واحد من هذين صفة مخالَفةً للأخرى"(3).

(1) انظر: الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص 56.

(2) الرازي: المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص 83.

(3) ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص 76-77.

إذن المعدومات الممكنة تتمايز بأنواعها، فيكون لكل نوع من الموجودات من الأشياء المتشخّصة في المكان والزمان نوع يقابله من المعدومات، ولكن ثمة فارق بينهما، يقوم في أن كل نوع من المعدومات غير متناهٍ في وجوده الميتافيزيقي، وفي ثبوته، أمّا ما يخرج منه إلى الوجود الفيزيائي (المكاني- الزماني) فمتناهي العدد في كل لحظة، وتتمايز المعدومات لا من جهة الأنواع فحسب؛ وإنما تتمايز- وهذا هو الأهم- بأفرادها أيضاً، وقد كان أصحاب هذا الفريق يسبغون على المعدومات كل كيفيات الموجودات، فهم يرون أن للمعدومات في ثبوتها صفات الأجناس كالجوهرية والعرضية والبياض والسواد.... الخ[1].

إن المعتزلة فصلت ماهية العالم عن وجوده، وقالت بأن ماهيته كانت معدومة قبل أن يمنحها الله الوجود، وإن كل علاقة الله بالعالم أنّه منحه الوجود، ولكن إذا كانت ماهية العالم خالية من كل عرض، فلا بدّ وأنّ العرض أضيف إلى الماهية الخالية بوساطة الوجود، والوجود من عند الله، فهل يجوز على الله أن يمنح الأعراض؟ هذا ما تخافه المعتزلة كثيراً إذ إنه يخالف فكرتهم عن الله، ويناقض فكرتهم في الفصل بين ماهية الله وماهية العالم. هذه المشكلة حلها الشحّام والخياط، بأن دفعوا بفكرة المعدوم إلى أقصاها، فكانوا المؤسسين للموقف الأخير الذي أثار الانتقادات في وجههم من جميع الفرق.

- التحيّز والجسمية:

أثبت الشحّام "أن المعدوم شيء، وذات، وعين، وإن له خصائص كخصائص المتعلقات في الوجود، مثل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضاً، ولوناً، أي أن للمعدوم جميع ما للموجود، عدا الوجود"[2]، وقد تبعه في ذلك عباد بن سلمان والجبائي وأبو رشيد وأغلب معتزلة البصرة، وهم يرون أنه من الجائز أن نصف المعدوم بكل ما يسمى الشيء لنفسه عندما يكون موجوداً،

(1) انظر: سعدييف، أرثور وتوفيق سلّوم : الفلسفة العربية الإسلامية" الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي، بيروت، 2000، ص71.

(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، مصدر سابق، ص151.

مثل جوهر وعرض وجسم وحادث.... الخ، فأثبتوا خصائص الأجناس عدماً كما أثبتوها وجوداً(1).

إن آراء هذا الفريق تضعنا وجهاً لوجه أمام مشكلة المعدوم، وأهمية هذه المسألة تتجلى في الحقيقة التالية؛ وهي أن كثيراً من المعتزلة قد تعرضوا للاتهام بعدم الإخلاص للقول بحدوث العالم على ضوء أقوالهم في المعدوم. فالقول بالمعدوم ليس مجرد نظرية عند المعتزلة، بل هو الحلّ الوحيد لمسألة الخلق، ولتفسير التباين الجوهري الموجود بين الله والمخلوقات، فكان من الطبيعي أن يذهب بعضهم إلى هذه الفكرة، فيثبت التحيّز للجوهر حتى في حالة العدم؛ أي بما أن المعدوم جوهر فهو متحيّز حتى في حالة العدم، بل لقد غالى قوم منهم كالخياط مثلاً في إثبات المعدوم شيئاً وقال: "الجوهر جوهر في العدم، والعرضُ عرضٌ في العدم، كذلك أطلق جميع الأجناس والأصناف حتى قال السواد سواد في العدم، فلم يبقى إلا صفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث"(2)، وهنا لم يكتفِ الخياط بإطلاق جميع صفات الأجناس والأصناف على المعدوم، بل زاد على ذلك بوصفه بأنه جسم، ولم ينفِ عنه إلا صفة الوجود الفيزيائي، ومن هنا لقب الخياط وأتباعه بالمعدومية، وهذا القول على حدّ تعبير الأسفراييني يوجب كون الأجسام قديمة، ويفضي إلى نفي الصانع (3).

إذن الله لا يحرك العدم المطلق، ولا يخلق من لا شيء كما ادعى الأشاعرة، فهذا موقف منافٍ للعقل والمنطق والطبيعة، إنه لا ينقل طبيعة العدم وجوداً، إذ لا شيء يتكون من لا شيء، إن الله يأخذ مادة العدم التي هي في حال القوة المحضة والتهيؤ، فيحركها ويصورها إلى ما لا نهاية مفجراً إمكاناتها بعناية وحكمة. والمتتبع لفكرة المعتزلة في الوجود وفلسفتهم بصورة عامة، يرى أنهم أوشكوا أن يقولوا أن الخلق حركة فقط؛ أي أن الخالق حرك العدم الممكن إلى

---

(1) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 124.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 89.

(3) انظر: الأسفراييني: التبصير في الدين، مصدر سابق، ص 84.

الوجود. دون أن يعني ذلك أي مشابهة مع موقف أرسطو في المادة والصورة، بدافع من حرصهم على التنزيه والتوحيد، وتجنبهم لأفكار مثل فكرة الحركة والمحرك فيما يخص صفات الله. ومما يترتب على اعتبار المعدوم ذاتاً تتصف بالشيئية، والجوهرية، وقابليتها للأعراض، والتحيز والجسمية، أن ذلك "سيؤدي إلى استحالة الفعل على مستوى الخلق، ذلك أن الواجب لا يقدر على جعل الذات ذاتاً ولا العرض عرضاً ولا الجوهر جوهراً، وإنما هو قادرٌ على إخراج الذات من العدم إلى الوجود، إذاً حينما نصادر على شيئية المعدوم كذات فإن عملية إخراجه إلى الوجود ستكون عبارة عن تحويله من ذات إلى ذات وليست عملية خلق"(1).

ويمكن حصر الصفات الجوهرية التي يعرضها أصحاب المواقف الثلاثة الأخيرة إلى أربع صفات:

1- صفة الجوهرية التي توصف بها الذات في حالة العدم وفي حالة الوجود.

2- صفة الوجود وهي الصفة الخاصة الحاصلة بالفاعل؛ أي الصفة التي يمنحها الله للمعدوم الممكن ليصير موجوداً، وهي صفة قابلية الوجود.

3- التحيّز، وهو الصفة التابعة للحدوث والصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود.

4- الحصول في الحيّز وهي الصفة المعلّلة بالتحيّز بشرط الوجود.

وبجانب الصفات التي تتعلق بالذات المعدومة تقول المعتزلة بصفات تتعلق بالأعراض، وهي:

1- صفة العرضية: أي قبول الذات للأعراض، وهذه الصفة ملازمة للذات في حالة العدم وفي حالة الوجود.

2- صفة تحيّز العرض في الذات، لأن لكل عرض مكان، ومكان العرض هو الذات (2).

وهذه الصفات اتفق عليها أغلب المعتزلة مع وجود استثناءات حول كل صفة منها.

---

(1) مزوز، محمد: من أجل انطولوجيا إسلامية، مرجع سابق، ص27.

(2) انظر: الرازي، فخر الدين: المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص 83-84.

بصورة عامة فإن الاستنتاج الذي يصل إليه الباحث حول مسألة المعدوم، هـي أن فكـرة المعدوم معنى ضمني للقول: بأن العالم إنما وجد ليس من لا شيء، بل عن مادة أولى أو شيء ما، هو (بالقوة)، وهو مستقل عن فعل أي فاعل، لذلك فهو قديم أزلي مع الله، حيث كانت هـذه الفكرة هي محور النقد الذي وجه إليهم من قبل خصومهم. ومن العلاف إلى الشحّام ثم الخياط، نجد هناك خطوات متقدمة لفكرة العدم، من الشيئية غير المشخصة، إلى الشيئية المشخصة، إلى الجسمية. ففي قول الشحّام بكون ما قبل الوجود شيئاً اسمه العدم؛ محدد الصفات مسبقاً قبـل أن يظهر إلى الوجود، وهذا الشيء هو جوهر يحمل الأعراض حتى في حال العدم، ثم الخياط الذي لم يثبت المعدوم شيئاً ما فقط، بل تعدى ذلك إلى تشخيصه بالجسم، فزاد على من سـبقه بأنـه أضفى عليه الجسمية، وفي هذا الآراء تصريح بقدم وأزلية الوجود، وشك صريح بأن الأشـياء ليست محدثة، بالمفهوم الأشعري لمعنى الحدوث.

الطبيعة الميتافيزيقية للمعدوم عند المعتزلة، دفعت بعض الباحثين المعاصـرين وقـبلهم مؤلفين من العصر الوسيط إلى تشبيه المعدومات بالمثل الأفلاطونية، وبالفعل فإن "قول المعتزلة بأن المعدومات ثابتة في الخارج، أي لها وجودها الموضوعي ولكن الميتافيزيقي وليس الفيزيقي خارج الذهن، يقربها من المثل الأفلاطونية في الفهم الشائع لها، بيد أن ثمة فارقاً هاماً بينهمـا: المثل هي أجناس الأشياء، أما المعدومات فهي أشياء مفردة "[(1)].

في إثبات المعدوم شيء تأكيد على جوهرية العالم، وفي إثبات إمكانه اقتراب من الفكـر الفلسفي، وفي إثبات الأعراض والجسمية له إنقاذ للتوحيد، ومن أنكر الجسميّة والأعراض فقـد جعلها من خلق الأجسام نفسها. ونجد أن المعتزلة رغم الخلافات فيما بينهم فيما يتعلق بالصفات التي يحملها المعدوم إلا أنهم لم يفرطوا في أصل التوحيد، ولم يتخلوا عن المفارقة الكاملة بـين ماهية الله وماهية العالم، وفي هذا تأكيد على أن العدم هو الأساس الذي يبنى عليه الوجود، وإن العالم جوهري وثابت ويمكن معرفته.

---

(1) سعدييف، أرثور و سلّوم، توفيق: الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص72.

موقف المعتزلة في المعدوم هو طريقة لاختراق النص الديني، عن طريق تأويله وتخريجه، ليتناسب مع فكرة الكمال الموجودة لديهم، بصورة فلسفية. ولا تشكل محاولات الكندي والفارابي وغيرهم من فلاسفة العرب المسلمين إلا إكمالاً وتطويراً لاتجاه بدأه المعتزلة، مستفيدين في ذلك من نضج الأفكار الفلسفية، وانفتاح مصادر جديدة للمعرفة لم تكن متوفرة بشكل عام في عصر المعتزلة.

الفصل الثالث

الجانب الفيزيقي لتصور المعتزلة للعالم

الفصل الثالث

الجانب الفيزيقي لتصور المعتزلة للعالم

أولاً – تركيب أجسام العالم: (النظرية الذرية).

1- مفهوم الجوهر:

2- أهمية القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

3- أثبات وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

4- صفات الجزء الذي لا يتجزأ.

1ً- تجانس الجواهر وتماثلها.

2ً- شكل الجوهر الفرد.

3ً- الحركة والسكون.

4ً- التحيّز.

5ً- المساحة.

6ً- الاجتماع والتركيب(تأليف الأجسام).

5- معارضة نظرية الجزء (نظرية الكمون).

ثانيا: مسألة حدوث العالم بالعلاقة مع مسألة الجوهر والأعراض.

1- العرض لغة واصطلاحاً.

2- أنواع الأعراض.

3- صفات الأعراض:

1ً- عدم قيام العرض بالعرض.

2ً- إمكانية تعري الجواهر عن الأعراض.

3ً- علاقة الجوهر بالعرض: (إثبات الأعراض ونفيها).

4ً- بقاء الأعراض.

ثالثاً: مشكلة السببية:

1- مفهوم السببية لغة واصطلاحاً.

2- السببية بين الإلهية والإنسانية والكونية.

3- التوليد.

4- الطبع.

5- نقد الأشاعرة لموقف المعتزلة من السببية.

أولاً– تركيب أجسام العالم: (النظرية الذرية):

إن نشوء نظرية الجزء يكاد يكون حتى الآن غامضاً بعض الشيء، فقد وجدت لها صيغ مختلفة على مرّ العصور، وعند عدد من الحضارات*، دون أن يكون لدينا من الأدلة ما يكفي للبحث في جذور نشأة هذه النظرية، هل استطاعت شعوب عدّة أن تكوِّن أفكاراً متشابهة حول مسألة واحدة؟ أم أن ذلك يعود إلى التأثُّر والتأثير عن طريق الاتصال بين هذه الحضارات، ثم تكييّف هذه الأفكار لتتاسب الخصوصية الفكرية لكل حضارة؟ وتشكل هذه النقطة مجال خلاف واسع بين الباحثين. النقطة الثانية التي تدعو للاهتمام بهذه النظرية – وخصوصاً عند المتكلمين

(*) الحضارة الهندية، واليونانية، والإسلامية، وفي العصر الحديث الفيلسوف الألماني ليبنتز.

المسلمين- هي استخدامها من قبل فرق متباينة في أفكارها واتجاهاتها، للتدليل بها على مواقف تصل في كثير من الأحيان إلى حدّ التناقض. فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة، وقال بها خصومهم من الأشاعرة، واستخدمها كل فريق بما يدعم مذهبه وينسجم مع أفكاره الأخرى.

المذهب الذري عند ديموقريطس يعد مذهباً طبيعيا يرمي إلى تفسير شامل للكون، تتحكم فيه الآلية المطلقة البحتة، فتشمل مصدر الذرات، وحركتها التي توصف بها منذ القدم، وعلى هذا النحو تصبح الذرات عنده مبادئ طبيعية في حدوث الأشياء وفنائها، كما يرى ديموقريطس إن الوجود لا يخرج من اللاوجود، ومن ثم فإنّ الذرات قديمة، وهي لا تخضع لفناء، بل هي دائمة من حيث أن الوجود دائم، ولا ينتهي إلى اللاوجود. وهي أجسام صغيرة مختلفة من حيث الشكل والحجم، وأنها متحركة بذاتها حركة أزلية، وهي علة تكّون الأجسام[(1)].

في حين أن الطابع الإسلامي الذي طبع نظرية المتكلمين في الجزء، جعلها تختلف عن مذاهب اليونان والهنود اختلافاً كبيراً، وهذا يرجع إلى النقطة التي انطلق منها المتكلمون، والهدف الذي حدده البعض الآخر، لبحثهم في المسائل الطبيعية، ألا وهو القدرة الإلهية بالمفهوم الإسلامي. الأمر الذي جعلهم لا يفيدون من النظريات الأجنبية إلا عناصر تعمدوا تفكيكها ثم صياغتها في قالب إسلامي، فاتخذت النظرية الإسلامية شكلاً جديداً يختلف عن النظريات السابقة لها، وذهبوا إلى القول: إن المادة جواهر منفردة منفصلة مبعثرة، يطرأ عليها الكون، والاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، فتتجمع بعضٌ منها لتكوّن الجسم الطبيعي، كما أن الجسم الطبيعي له حيز ومكان خاص به، ولا يتداخل بعدان في مكان واحد. وبسبب منعهم القول بالتداخل، قالوا: بالخلاء ليفسروا حركة الأجسام بالمكان، واستخدموا لإثبات ذلك عدة أمثلة سواء عقلية أو حسية أو تجارب [(2)].

---

(1) انظر: السيد، محمد صالح: مدخل إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص 137.

(2) انظر: أبو زيد، منى: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1994، ص 181.

يلخص لنا أبو الهذيل العلاف نظريته الذرية بقوله: "الجسم هو ماله يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء، أحدهما يمين والآخر شمال وأحـــدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى والآخر أسفل، وإن الجزء الذي لا يتجزأ يماسّ ستة أمثاله، وأنه يتحرك ويسكن ويجتمع مع غيره، ولا يجوز عليه السكون ولا يحتمـــل اللـــون والطعـــم والرائحة، ولا شيء من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء، فإذا اجتمعت فهي الجسم"[(1)]، ومعنى ذلك أن الجسم ينتهي إلى ستة أجزاء فقط تقابل ست جهات في المكان، وهذا الجزء أو الذرة ليس له صفات الجسم إلى أن يتآلف مع الأجزاء الأخرى، وهذا الجزء لا يأخذ صفات الجسم، إنما تتكون هذه الصفات من وحدة الأجزاء في الجسم، أمّا ما يجوز للجزء فهو: أن يتحرك ويسكن وأن يلتقي بستة أمثاله، والاختلاف بـــين نظريـــة العـــلاف ونظريـــة ديمقريطس، هو أن ديمقريطس اعتبر الجزء جسماً دون شروط، بينما لم يعتبره العلاف جسماً إلى أن يلتقي بستة من أمثاله، إضافة إلى ديمومة الحركة في ذرات ديمقريطس ونسبيتها فـــي أجزاء العلاف، أضف إلى ذلك أن "ديمقريطس يرى أن للمادة كما للجواهر الأفراد التي تتألف منها المادة خصائص أساسية معينة تكوّن ماهيتها وهي الصفات الأولية، أما عنـــد المتكلمـــين، على الأقل في سلسلة الآراء الممتدة من أبي الهذيل ومن معمر وهشام والفوطي فيما يحتمـــل، إلى الأشاعرة مارة بمعتزلة بغداد فإن الأعراض باعتبار أنها جنس من الموجودات على جدّته، تختلف عن الجواهر المجردة في جميع الصفات، حتى الأولية منها "[(2)]. ومـــن خـــلال هـــذه النظرية يرى العلاف إن العالم مؤلف من ذرات متناهية، وهذا يعكس تـــصوره فـــي تركيـــب الأجسام من الذرات "وينفي العلاف المنشأ الطبيعي لذرات العالم كما قال به ديمقريطس، فمعنى الجزء الذي له نهاية في التجزئة أن يكون له بداية في الحدوث، لذا أكد العلاف هذه النظريـــة

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص5.

(2) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق، ص8.

كأساس في بناء أجسام الوجود لتأكيد هذه الغاية"[1]، ثم امتدت هذه النظرية ليقول بها عدد كبير من رجال الاعتزال ، مع بعض الاختلافات حول أقل الأعداد التي يتكون منها الجسم[2].

إذن الجواهر الفردة هي اللبنات الأساسية لبناء أجسام العالم، وبالتالي لبناء العالم بالكامــل، فما هو مفهوم الجوهر بالنسبة للمعتزلة؟ وهل لهذه الجواهر وجودٌ حقيقيٌ حسِّي في الأعيان؟ أم وجودٌ ميتافيزيقيٌ رياضيٌ في الأذهان؟ أم إنه من صنع الوهم ليخدم غاية دينية معينة؟ وهل هو تحليل علمي للأجسام الطبيعية؟ أم إنه محاولة لإرساء مقدمات تثبت وجود الله ؟

1- مفهوم الجوهر:

"يطلق الجوهر عند الفلاسفة على معانٍ منها: الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قــديماً، ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها. ومنها الماهيــة التــي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه"[3]، أي أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع، ويقابله العرض، بمعنى الموجود في موضوع، أو فــي محل يحل فيه. وذكر المعجم الفلسفي أن الجوهر هو "ما قام بنفسه، فهو متقوّم بذاته ومتعــين

(1) البندر، رشيد: مذهب المعتزلة، مرجع سابق، ص 106.

(2) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 5-6.

(3) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 424.

بماهيته، وهو المقولة الأولى من مقولات أرسطو ويقابله العرض"[1]، وفي التعريفات: "الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع، وهو منحصر في خمسة: هيولى وصــورة وجسم ونفس وعقل"[2].

نلاحظ أن التعريفات السابقة تعطي للجوهر المعنى الذي استخدمه أرسطو، وتابعه عليــه الفلاسفة المسلمين، فهل يطلق لفظ الجوهر عند المتكلمين بالمعنى نفسه الذي استُخدِم بــه فــي الفلسفة اليونانية والعربية الإسلامية؟ لنعد إلى اصطلاحات المتكلمين أنفسهم لنتبيّن ذلك:

يعرض الإيجي في المواقف الاختلاف بين المتكلمين والحكماء حول مفهوم الجوهر، فيقول: قال الحكماء: الجوهر إنّ كان حالاً فصورة، وإنّ كان محلاً فهيولى، وإنّ كان مركبــاً منهمــا فجسم، وإنّ كان متعلقاً بالجسم تعلّق التدبير والتصرف فنفس، وإلا فعقل. أما المتكلمون فقالوا: لا جوهر إلا المتحيز، فإمّا أن يقبل القسمة وهو الجسم، أو لا يقبلها وهو الجــوهر الفــرد[3]. وينطلق تعريف آخر من "قسمة المعلوم إلى موجود أو معدوم، والموجود إما واجب أو ممكن، والممكن قسمان، جوهر وعرض، لأنه إن كان متحيزاً بذاته فجوهر، وإن كان متحيــزاً تبعــاً لغيره، فعرض"[4]، وبالعودة إلى التعريفات السابقة نجد أن تعريفات المتكلمين والحكماء تعطينا معنىً واحداً، وذلك إن الوجود لا في موضوع هو الاستغناء في الوجود عن الموضوع، وكذلك أنه يوجد قائماً بذاته يعني لا في موضوع. أما التعريف بالتحيّز – وهو التعريف الأخير– فهو الذي يعطي معنىً مختلف، ويبدو أن هذا التعريف جاء مما يذهب إليه بعض المتكلمين من أن الجوهر هو الجسم، ومن خصائص الجسم التحيّز. أما التعريفات الأخرى التي ذهبت إلى تحديد الجوهر من حيث وجوده لا في موضوع فهي من تأثير الفلسفة في علم الكلام حيث ذهب إليه

---

(1) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، مرجع سابق، ص 64.

(2) الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، ص 83.

(3) انظر: الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص 182.

(4) الظواهري، محمد الحسين: التحقيق التام في علم الكلام، مصدر سابق، ص 43.

الحكماء إن الجوهر ليس الجسم فقط، وإنما هناك العقل والنفس والصورة والهيولى أقساماً أخرى للجوهر(1).

2- أهمية القول بالجزء الذي لا يتجزأ:

استعمل المتكلمون عموماً، معتزلة وأشاعرة، في تعبيرهم عن مفهوم الجوهر عبارات الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجزء الواحد أو الجوهر الذي لا ينقسم، كما استعملوا لفظ الجزء والجوهر اختصاراً ليدلوا به على ما يتكون منه الجسم، وهي كلها ألفاظ تُطلق على معنى واحد، المقصود به: أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم. بينما اتفق الفلاسفة على أن المادة تتصف بالامتداد والاتصال وقد أطلقوا عليها اسم الهيولى، لذلك نجدهم يحاربون فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، التي قال بها المعتزلة وتابعهم عليها أغلب المتكلمون، والسبب في هذا الاختلاف يرجع إلى مذهب كل فريق في أصل العالم، فالفلاسفة يقولون بأزلية الهيولى التي وجد منها

(1) انظر: الفضلي، عبد الهادي: خلاصة علم الكلام، مرجع سابق، ص53.

العالم، كموضوع أو قابل تحدث منه الأشياء، أمّا المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن العالم محـــدث(1)، خُلق من المعدوم. فهم لم يقولوا صراحة أن العالم قديم، وأصروا على الحدوث، لأن القديم هو الله وحده.

لم يبنِ المعتزلة رؤيتهم للعالم دفعة واحدة، بل احتاجوا من أجل ذلك إلى وقــت وتفكيــر وتفاعل، وأخذ وردّ، ويمكن التمييز في هذه العملية بين مرحلتين مختلفتين:

مرحلة أولى: تصادف الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة هي طبقة أبي الهذيل وإبراهيم النظّام ومعاصريهما، وتتميز بتعدد الرؤى الفيزيائية مع عدم هيمنة أي منهما، وكان متاحاً للكلام فــي هذه المرحلة إمكانيات مختلفة للإجابة عن الأسئلة التي واجهته، وكانت الرؤية الأوفر حظاً من بين الرؤى المختلفة هي رؤية أبي الهذيل القائمة على ثنائية الأجسام والأعراض.

المرحلة الثانية: بدايتها مع أبو علي الجبائي، تم فيها الاحتفاظ بالتصوّر الذرّي الــذي أقترحــه العلاف بعد إدخال التعديلات عليه، والتخلي عن جميع الحلول الأخرى لم يحصل فجــأة، بــل احتاج إلى جهد وصراع ضد النظريات الأخرى، ولاسيما نظريتي الطبائع والكمون التي قــال بهما النظّام وتلامذته (2).

حاول المعتزلة من أصحاب أبي الهذيل أن يقدموا تصورهم للطبيعة ولعناصرها، فكــان الأساس عندهم في هذا التصوّر هو الجوهر الفرد، وهم وإن اختلفوا حول أقل عدد لازم لتكوّن الجسم الطبيعي؛ إلا أنهم جميعاً اتفقوا على أن الجسم الطبيعي هو المؤلف من هذه الجــواهر، وكان أبو الهذيل العلاف أول فيلسوف معتزلي حاول حل المشكلة الطبيعية، فقد رأى أن هــذا العالم متغير غير ثابت ولعلاج مشكلة التغير والثبات، استخدم الجوهر الفرد(3)، والسؤال الذي

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 116.

(2) انظر: Van Ess, Joseph: ume lecture a raebours de l'histoire du Mu'tazilisme, R.E.L, Paris, 1978, P 163-169.

(3) انظر: الغرابي، علي مصطفى: أبو الهذيل العلاف أول، مطبعة حجازي، القاهرة، 1949، ص52.

يطرح هنا هو حول الهدف الذي دعا العلاف إلى القول بالجوهر الفرد، هل أراد فقط التفسير الطبيعي لمجرد التفسير؟ أم هو فرع من ميتافيزيقا الصفات الإلهية عنده؟ وبالذات صفات الإرادة والقدرة والعلم؟

بالرغم من أن الكثير من الدراسات الحديثة تميل إلى جعل المسألة الذرية فرعاً من الجانب الميتافيزيقي لرؤية المعتزلة للعالم، ونتيجةً للتصوّر الخاص للتنزيه الذي ذهب إليه المعتزلة[*]، إلا أن الخلافات حول الأجزاء التي لا تتجزأ لا تتعدى في رأينا إطار الفلسفة الطبيعة، وهي في الوقت نفسه غير منقطعة الصلة بالجانب الميتافيزيقي، شأنها في ذلك شأن أي مذهب فلسفي متكامل، فغياب الإجماع حول هذه المسألة، سواء على نطاق علم الكلام عامة أو بين المعتزلة أنفسهم، يبيّن أنه ليس ثمة ارتباط داخلي عضوي ضروري بين المشكلة الذرية والآراء اللاهوتية المميزة للفكر الاعتزالي؛ بمعنى أننا لا نستطيع إرجاع المشكلة الذرية إلى الآراء اللاهوتية وجعلها نتيجة لها، لذلك تصعُب الموافقة على ما يصادف في الدراسات الإسلامية من تعليلات لأخذ المتكلمين بالمذهب الذري، ومن تلك التعليلات ما ذهب إليه البعض من أن "للقول بالجزء الذي لا يتجزأ شأن كبير في علم الكلام، بل كان أساساً لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى...التي منها حدوث العالم المفضي إلى أثبات وجود الصانع، كما كان أساساً لنظرية في الكون تُبنى على القول بالخلق المستمر الذي يؤكد إثبات القدرة الإلهية في كل شيء"[(1)] وعلى نقيض الموقف الذي تبنته هذه الدراسات، فإنّ وجود حدّ لانقسام الأجسام يتعذر بعده تقسيمها، هو الذي من شأنه التشكيك في القدرة الإلهية. أضف إلى ذلك أنّ مفكري الاتجاه المعارض للذرية (النظّام وأتباعه) هم الذين طوروا هذا المذهب بأشد صوره اتساقاً، فلم يكن هدف المعتزلة من هذا الأخذ بالمذهب الذري تجزئة المادة إلى دقائق صغيرة منفردة ومنعزلة لترتفع في مواجهتها مملكة الرب الكبيرة والمتصلة، فالذرية الكلامية لا تفترض انفصالية الأجسام، ولا

(*) من الباحثين الآخذين بهذا الرأي، علي سامي النشار، محمد جلال شرف، أحمد صبحي محمود، وغيرهم.

(1) س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق، ص و من مقدمة المترجم.

توجب وجود خلاء بين الذرات، ولم تكن الغاية من الذرية إنكار وجود السببية، وفتح الآفاق واسعة للإرادة والقدرة الإلهية، ونستدل على ذلك من أن معمر بن عباد وهو أحد أكبر عتاة الحتمية السببية في الطبيعة(1)، كان من أوائل القائلين بالجزء، ولم يكن الدافع وراء أخذه بالذرية دعم التصور عن الإله الكلي القدرة، وفتح الباب أمام التدخل الإلهي المباشر في شؤون العالم، كما فعلت الأشعرية في تبنيها لنظرية الجزء.

وترجع أهمية هذه النظرية ومكانتها عند المعتزلة؛ إلى قدرتها على تفسير تكون أجسام العالم وانحلالها، بشكل متوافق مع موقفهم من التنزيه ومن مسألة الصفات، والفصل الكامل بين ماهية الله وماهية العالم، من ناحية، و مع نزعتهم العقلية الطبيعية من ناحية ثانية.

3- إثبات وجود الجزء الذي لا يتجزأ:

إن المفكرين الإسلاميين بشكل عام يحصرون صفة القديم في الله وحده، ويعتبرون العالم الطبيعي حادثاً لأنه مخلوق، والجميع ينطلقون من قواعد العقيدة الإسلامية ذاتها، لكن المنطلقات الإيمانية وصلت إلى مرحلة أصبحت فيها بحاجة ماسّة إلى أسس نظرية ليكتب لها البقاء، وذلك بفعل التطور الطبيعي الذي رافق انفتاح الحضارة العربية الإسلامية على مصادر خارجية للمعرفة، وقيام المذاهب العقيلة التي تبحث في أمور العقيدة الإسلامية، وكان المذهب المعتزليّ في طليعتها، وقد "وجد أبو الهذيل العلاف في النظرية الذرية أو نظرية الجوهر الفرد، أساساً صالحاً لدعم الاعتقاد بقدم الله وحدوث العالم ولتفسير العلاقة بين الله والعالم"(2)، بينما نجد الفلاسفة ينفون وجود الجزء الذي لا يتجزأ، ويوجهون النقد إلى هذه الفكرة، يقول ابن رشد:

(1) الشهرستاني: مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 80.

(2) الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 163.

"إن في وجود الجوهر الفرد شك ليس باليسير، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة، شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحـــق منها"(1)، كما ذُكِر عن النظّام من المعتزلة بأنه وافق الفلاسفة في نفيهم للجـــزء(2)، قـــال: "لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نـــصف، وإن الجـــزء جـــائز تجزئته أبداً، ولا غاية له في التجزؤ"(3)، وباستثناء النظّام فقد أجمعت المعتزلة بعد أبي الهذيل على إثبات وجود الجوهر الفرد، واعتمدوا في إثبات وجوده على إثبات تناهي قسمة الجـــوهر، إيماناً منهم بالمشكلات العقلية التي تنشأ عن القول باللاتناهي. ولكن ليس معنى ذلك أن كل من إثبت تناهي الجسم، يثبت في الوقت نفسه وجود الجوهر الفرد، مثال ذلك "الكندي فقـــط أثبـــت تناهي الجسم والعالم، ولم يقل بالجوهر الفرد"(4)، وبناء على هذا أخذوا في تصوّر شكله، ومـــا قد ينتج من مصاعب من كونه على شكل ما، أو أن له مساحة أو لا، وقد ترددوا في تـــصوره على أنه شيء مادي أو شيء عقلي.

هناك حجج عديدة تقدم بها رواد المتكلمين لإثبات الجوهر الفرد، ذكر كثيراً منهـــا أبـــو الحسن الأشعري في كتاب مقالات الإسلاميين؛ منها أن أبا الهذيل ربط بين القدرة الإلهية على التجميّع والتفريق وتصييره الجسم الواحد أجزاء لا تتجزأ حيث يقول: "الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وأنه يجوز أن يجامع غيـــره وأن يفارق غيره، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كـــل

---

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 105.

(2) انظر:الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص 69.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 16.

(4) أبو زيد، منى: التصور الذرّي في الفكر الفلسفي الإسلامي، مرجع سابق، ص 75.

جزء منها جزءاً لا يتجزأ"[1]، فالعالم عند العلاف يتكون من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة، وهذه الجواهر لا تركيب فيها، يتصل بعضها بالبعض الآخر ويفارقه؛ أي أنه يتحرك ويسكن ويتفرد، وعن طريق اجتماعها يحدث الكون، وبانفصالها يحدث الفساد، وحركة تكون في الزمان، أما المكان فهو تحقّق الآنات المنفصلة فيه، والعالم مكون من هذه الجواهر التي تتحرك في الخلاء، وكل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر[2]، وبموجب هذه الفرضية يكون الجوهر الفرد هو الوحدة الأساسية في بناء الأشياء.

انتشر الاتجاه الذي قال به أبو الهذيل حتى قالت به أغلب المعتزلة. ثم جاء أبو الحسن الأشعري، فأخذ هذه النظرية عن سابقيه واعتمدها في دعم اتجاهه الديني، فحصر التناهي في المخلوقات والأشياء المحدثة، وترك اللاتناهي لله. فقد ورد في القرآن الكريم "وكل شيء أحصيناه في إمام مبين"[3]، وورد أيضاً "وأحصى كل شيء عدداً"[4]، ولا يتم الإحصاء إلا بما له نهاية. فيجب أن تكون أجزاء الجسم متناهية في عددها، ثم أتى تلميذه أبو بكر الباقلاني وكتب في التمهيد "إن المحدثات كلها ثلاثة أقسام، فقسم مؤلف وجوهر منفرد وعرض موجود بالأجسام والجواهر... والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا غاية لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر، ولو كانا كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه"[5]، كما أورد الجويني دليلاً أوضح فقال: "إذا نظر الناظر إلى جسم صغير وجسم كبير فيعلم اضطراراً أن أحدهما أكبر من الآخر،

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 13.

(2) انظر: النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 471–472.

(3) قرآن كريم: يس، آية 12.

(4) قرآن كريم: الجن، آية 28.

(5) الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مصدر سابق، ص37.

ومن أبدى في ذلك ريباً قُطع الكلام عنه. فإذا استيقنّا ذلك، فلا يخلــو التفاضـــل فـــي الكبيــر والصغير إمّا أن يرجع إلى كثرة الأجزاء، وإمّا أن لا يرجع إليه. فإن رجع إلى تناهي الأجزاء فقد بان تناهي الجسم؛ إذ نفي النهاية ينفي النقصان. فلو كان أحدهما أكثر أجزاء لكان الثــاني أنقص أجزاء، ووضوح ذلك يغني عن تقريره"(1).

ويذكر ابن حزم خمسة أدلة لأصحاب الجوهر الفرد، كما يذكر الاعتراضات التي وجهت إلــى هذه الأدلة، ونكتفي هنا بذكر ملخص لهذه الأدلة(2):

1- لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع مالا نهاية لــه؛ لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية.

2- لا بد أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه؛ جزء ينقطع ذلك الجرم فيه، ويقوم هذا الدليل على ما يزعمه البعض من استحالة القول بأن جزءاً لانهاية لانقسامه من الجسم يمكــن أن يماسّ جسماً آخر.

3- يتفرع الدليل الثالث عن القاعدة الكبرى لعلم الكلام الإسلامي، وهي القــول بقــدرة الله على كل شيء، وبذلك يكون الله هو الذي ألف أجزاء الجسم، فهل يقدر الله على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف أم لا يقدر؟ فإن قيل لا يقدر، كان في ذلك تعجيز لله، وإن قيل يقدر ففيه إقرار بالجزء الذي لا يتجزأ.

4- لو كان لانهاية للجسم في التجزؤ، لكان في الخردلة من الأجزاء التي لانهاية لها مثل ما في الجبل من الأجزاء التي لانهاية لها أيضاً، فلا معنى للمفاضلة بين اللانهايات.

5- علم الله يحيط بكل شيء، وهذا يحتم أن يعلم عدد أجزاء الجسم فالأجزاء متناهية.

نجد في النص الذي يذكر فيه ابن حزم البراهين على إثبات وجود الجوهر الفرد خلطاً بين آراء المعتزلة والأشاعرة، فقد عدد هذه البراهين والانتقادات التي وجهت إليها دون تمييز بــين

---

(1) الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص146.

(2) انظر: ابن حزم: الفِصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الخامس، مصدر سابق، ص223-236.

أقوال المعتزلة وأقوال الأشاعرة، فرغم أن المعتزلة والأشاعرة استخدموا الأدلة نفسها إلا أن النتائج المترتبة على هذه الأدلة كانت متناقضة تقريباً بينها، وخصوصاً فيما يتعلق بالدليل الثالث والخامس، فقد استخدمها الأشاعرة في إثبات القدرة غير المتناهية لله حتى في مخالفة القوانين الطبيعية مما يفتح المجال للإيمان بالخوارق والمعجزات، وهو الأمر الذي رفضه المعتزلة، إذ جعلوا من السببية هي الحاكم الأول والأخير في العالم الطبيعي.

ملخص البراهين السابقة لدى الأشاعرة والمعتزلة؛ أنها جميعاً تركّز على البنية الذرية للمادة على أساس تفاضل الأجسام في مقاديرها، معتمدين في ذلك على أدلة عقلية مستمدة من الملاحظة والمشاهدة، إضافة إلى تقديم براهين نصّية. لكن مادام الأمر كذلك فما الذي جعل النتائج المترتبة على قول كل من الفريقين متباينة؟ هذا يؤدي بنا إلى فحص الصفات والخصائص الأخرى التي أعطاها كل فريق للجوهر الفرد.

4- صفات الجزء الذي لا يتجزأ:

أثبت ابن متّويه للجوهر أربع صفات، يقول: "الجوهر إذا كان طريق إثباته الإدراك، وجب في صفاته مثل ذلك، والذي يتناوله الإدراك من صفات الجوهر: كونه متحيزاً، إلا أنه ينبئ عن صفة ذاتية لا تزايله في العدم ولا في الوجود، وكونه متحيزاً فيثبت له الوجود أيضاً، ولا يظهر تحيزه إلا بكونه كائناً في جهة فصار من توابعه، ولهذا إذا كان متحيزاً موجوداً، صحّ فيه كونه كائناً في جهة، وإذا خرج عن الوجود والتحيّز استحال ذلك فيه، ولم يمكن تعليقه بأمر سواه، فحصل من هذه الجملة أن صفات الجوهر أربع: كونه جوهراً، ومتحيزاً ، وموجوداً وكائناً في جهة"[1]، وتكمن أهمية هذا النص لابن متّويه ليس فقط في تحديده لصفات الجوهر، بل أيضاً لتحديده الأداة اللازمة لمعرفة هذه الصفات وهي الإدراك، فطريق معرفة الجوهر وإثبات وجوده ومعرفة صفاته هو العقل، وفي هذا تأكيد على ما ذكرناه سابقاً في الرد على الدراسات

(1) ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص56.

التي تُرجع المشكلة الطبيعية عند المعتزلة إلى كونها فرع من مسألة الصفات*، وهنا يميّز ابن متّويه بين كون الجوهر جوهراً، وكونه موجوداً، فهو يفصل بين الوجود والماهية، وهو المبدأ المشهور عند المعتزلة الذي فصلوا به بين وجود الشيء وماهيته، والتي نتج عنها قولهم بفكرة المعدوم، وفهمهم الخاص للحدوث، فكون الجوهر جوهراً لذاته، فإن صفة التحيّز مقتضاة عن صفة الذات، ويكون الوجود فيه من جهة الفاعل القادر لنفسه (1).

هذه الصفات تختص بها الجواهر الفردة قبل اجتماعها على هيئة أجسام، أما بعد اجتماعها فهي تستحق صفات أخرى غيرها، لذلك فإن ابن متّويه يقرر "جواز تزايد صفات الجوهر عند كثرة أكوانه"(2)، وهذه الصفات تختلف عن الأعراض التي يحملها الجسم بعد تركيبه، أما عند الأشاعرة فهناك تقسيم آخر للصفات، فيقولون إن منها الصفات الواجبة، ومنها الصفات النفسية، وهناك كذلك صفات جائزة، وأخرى مستحيلة؛ الصفات الجائزة مثل تغيّر العرض عليه، والصفات الواجبة مثل التحيّز وصحة قبول العرض، والصفات النفسية مثل وجوده وحدوثه، والصفات المستحيلة مثل خروج الجوهر عن صفة نفسه، وانقلاب الجوهر إلى جنس المتضادات(3).

1ً- تجانس الجواهر وتماثلها:

يحدثنا الأشعري في مقالاته عن الآراء المختلفة فيما يتعلق بالجوهر الفرد، وعن طبيعته، وعمّا إذا كان هناك نوعيات مخصوصة منه لكل جنس من أجناس الأشياء، أم أنها ذات طبيعة

(*) انظر حول ذلك مقدمة عبد الهادي أبو ريدة لكتاب بينيس مذهب الذرة عند المسلمين، ص ج، ضمن الهامش.

(1) انظر: ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص 57.

(2) المصدر السابق: ص56.

(3) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 165.

واحدة في خواصها وصفاتها، بمعنى هل الجواهر من جنس واحد؟ وهل جوهر العـــالم واحـــد؟ ويعرض الآراء التي عالجت هذه المشكلة، فيقول: هم على سبعة أقاويل(1):

1- القائلون: بأن جوهر العالم واحد، وإن الجواهر تختلف وتتفق بما فيها من أعراض، فهي تتغاير بغيريّة يجوز ارتفاعها، وهذا قول أصحاب أرسطو طاليس.

2- القائلون: إن الجواهر على جنس واحد وهي بأنفسها جواهر، وهـــي متغـــايرة بأنفـــسها ومتفقة بأنفسها، وليست تختلف في الحقيقة، والقائل بذلك هو الجبائي.

3- القائلون: بأن الجوهر جنسان مختلفان: أحدهما نور والآخر ظلمة، وهم أهل التثنية.

4- القائلون: بأن الجواهر ثلاث أجناس مختلفة، وهم المرقونية.

5- القائلون: بأن الجواهر أربعة أجناس متضادّة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، وهـــم أصاب الطبائع.

6- قال بعضهم:الجواهر خمسة أجناس متضادّة، أربعة طبائع وروح.

7- القائلون بأن الجواهر أجناس متضادّة، منها بياض ومنها سواد وصفرة وروائح...،أمّـــا الحيوان فكله جنس واحد، وهذا قول النظّام.

نلاحظ من خلال عرض هذه الآراء أن هناك خلطاً واضـــحاً بـــين أجنـــاس الجـــواهر، وأجناس الأعراض، فالأعراض حسب المعتزلة والأشاعرة معاً؛ تحل بالجواهر بعد أن تتجمـــع وتكون أجساماً، وليس لها وجودها المستقل بنفسها، باستثناء الرأي الأخير للنظّام، وهو متفـــق مع ما يذهب إليه من أن الأجسام مؤلفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ(2).

ويذكر النيسابوري أن رأي غالبية المعتزلة، هو القول بأن الجواهر كلها جنس واحـــد، إذ يقول" ذهب شيوخنا إلى أن الجواهر كلها جنس واحد. وذهب شيخنا أبو القاسم البلخي إلـــى أن

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص9.

(2) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص121.

الجواهر قد تكون مختلفة كما أنها قد تكون متماثلة"[1]، وهذا تصريحٌ واضحٌ بأن المعتزلة، عدا أبا القاسم الكعبي، يجمعون على تماثل الجواهر، ويوافقه على ذلك ابن متّويه في كتابه التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض[2]، وهذان الكتابان من أهم المصادر التي يمكن أن نحصل منها على الآراء الحقيقية للمعتزلة بعيداً عن التشويهات التي لحقتها على يد أعدائها. وعلى هذا نستنتج أن الرأي الغالب عند المعتزلة هو القول بأن الجواهر كلها متماثلة بالطبيعة، وإن الاختلاف يكون بالأعراض التي تلحق بالجواهر، وقد وافقهم على ذلك أغلب الأشاعرة.

إذن يمكن حصر مواقف المعتزلة في هذه القضية في ثلاثة آراء:

الرأي الأول: الذي يجعل من الجواهر كلها جنساً واحداً، ويمثله غالبية المعتزلة.

الرأي الثاني: يمثله الكعبي وأتباعه ممن يُجوزون تماثل الجواهر واختلافها.

الرأي الثالث: يمثله النظّام الذي نفى وجود الجزء، وجعل الأجسام مركبة من اجتماع الأعراض.

ويذكر المؤيدون للجوهر الفرد مجموعة من الحجج العقلية التي تدعم رأيهم فيما يذهبون إليه يعددها كل من ابن متّويه والنيسابوري[3] وملخصها ما يلي:

1- إن المخالفة والمماثلة بين الجواهر ترجع لصفة الذات، وما تقتضيه هذه الصفة، فإذا كانت كل الجواهر قد اشتركت في صفة الذات، وما هو مقتضى عنها فهي متماثلة، أما ماعدا هاتين الصفتين فلا حظّ له في وقوع الخلاف والوفاق، فإذا كان لا اختلاف في الصفات التي للجواهر، بل هي متماثلة فيما بينها، ثبت أن الجواهر متماثلة، ويعنون بذلك أن الذرات المكونة للأجسام والعالم واحدة من حيث الأساس.

---

(1) النيسابوري: المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص 29.

(2) انظر: ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص 137.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 137-143.

كذلك انظر: النيسابوري: المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص32 وما بعدها.

2- إن صفات الجواهر محصورة، والجواهر كلها إما أن تكون مشتركة فيها، أو يصح أن تشترك فيها، أما إذا قيل لا تشترك فيها، لأمكن أن نثبت لبعضها صفة لا تجب لغيرها، وهذا غير ما هو مشاهد، فهذه طريقة أخرى لإثبات تماثل الجواهر.

3- الجواهر لو كان فيها اختلاف، لكان يجب فيما خالف غيره أن يفارقه في حكم يكشف عن الاختلاف، ولا تصح الإشارة إلى حكم يفترقان فيه، فيجب ارتفاع الخلاف فيما بينهما، وزواله يقتضي ثبوت الوفاق ووجوب القول بتماثلهما.

4- يستدل على تماثل الجواهر والأجسام من أن الجسمين إذا اتفقا في اللون والقدرة والصورة، ورأيناهما، ثم غبنا عنهما وأدركناهما ثانياً، فإنه يلتبس علينا أحدهما بالآخر، ولأن الجواهر كلها متجانسة على جميع الوجوه، فلا يقتضي اللبس إلا تماثلهما، ووجود الأعراض بالجوهر لا تغير حالهما في وجود التماثل، لأن التماثل راجع إلى ذات الجواهر.

إذن مادامت الجواهر متماثلة، فالأجسام المركبة من هذه الجواهر متماثلة أيضاً، والاختلاف بينها راجع إلى الأعراض لا إلى ذاتها. وبعد: هل يجوز لنا الاستنتاج بأن المعتزلة كانوا من القائلين بمبدأ الوحدة في بناء العالم المادي؟

ليس في مذهب المعتزلة ما يمنع أن نقول: إن النتائج التي تترتب على إرجاع موجودات العالم إلى جنس واحد من الجواهر، هو أنهم قد نظروا إلى العالم المادي من خلال مبدأ الوحدة، ونلاحظ أن مثل هذه الفكرة تبرز في نواحي متعددة من مباحثهم، فبما أن الجوهر هو المادة الأولى المكونة للعالم، وهو عنصر مشترك بين جميع الموجودات، فهذا يعني أن كل الموجودات تخضع لنفس القوانين، وهو ما عبر عنه المعتزلة بإقرارهم بمبدأ السببية في العالم المادي.

وبالعودة إلى المذاهب الطبيعية في الفلسفة اليونانية ومقارنتها مع مذهب المعتزلة، نجد أننا أمام مذهب فلسفي طبيعي لا يقل عن تلك المذاهب، وإذا كان هناك ما يبرر تسمية تلك المذاهب

بالمذاهب الفلسفية، فالأولى بنا أن نطلق هذه التسمية على مذهب المعتزلة، لأن عناصر البناء الفلسفي أكثر وضوحاً وتكاملاً مما وجد في الفلسفة اليونانية الأولى.

2- شكل الجوهر الفرد:

اختلف المتكلمون حول مسألة إثبات شكلاً للجوهر الفرد، ففي حين أثبت أكثر المعتزلة أن له شكلاً، رفض غالبية الأشاعرة هذا القول، والقائلون بأن له شكلاً شبّهوه أحياناً بالمربع أو المثلث أو الكرة أو غيره من الأشكال(1)، وكان أول تشبيه له على يد أبي الهذيل، حين أعطاه شكل المربع، ووافقه بعض مفكري المعتزلة، فالجزء عندهم لا يصح أن يلاقي غيره بأكثر من ستة أمثاله، من ست جهات، وأن ما يزيد على ذلك لا يصح أن يلاقيه الجزء الواحد "فالقول في أنه يلقى ستة أمثاله مبني على أنه إذا شُبه الجزء بشيء من الأشكال فهو بالمربع أشبه، وهذا الشكل هو المختص من بين سائر الأشكال أن تتساوى جوانبه وأطرافه حتى لا تتفاوت، فكذلك الجزء يجب تساويه من أي جهة نظر إليها الرائي، لأنه قد صح كونه شيئاً واحداً، فتشبيهه بما ذكرناه هو الواجب"(2)، وذهب البعض إلى أنه أشبه بالمثلث "لأنه أبسط الأشكال المضلعة"(3)، غير أن البعض يرفض هذا التشبيه بحجة "أنه لو شبه بالمثلث لرُئي من أحد الجوانب كأنه أكبر من الجانب الآخر، فإن هذا حال المثلث"(4)، وقد ذهب البعض الآخر إلى تشبيهه بالكرة لأن جوانبه لا تختلف، لكن البعض أيضاً يرفض هذا الشكل، لأنه عند وضع الجواهر سيكون بينها فرج وخلل، بل سيكون هناك ما هو أصغر منه، وهو محال عند مثبتي الجزء "فلو شُبه بالمدور لكان لا يصح تآلف الأجزاء على وجه الاكتناز حتى لا يقع بينها خلل. فإن المدورة أذا ضُمّت

(1) الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 159.

(2) ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص 173.

(3) الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص 183.

(4) ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص 173.

إلى مثلها حصلت بينهما فرجة فتؤدي إلى أن هاهنا ما هو أصغر مقدار من الجزء"[1]، وبالتالي أن وجود شيء أصغر من الجسم يؤدي إلى القول بوجود انقسام الجزء إلى ما هو أصغر منـــه. في حين ذهب بعض المعتزلة إلى أنها مختلفة الأشكال، وليس هناك شــكل محــدد للجــوهر، فاختلاف الطبائع أو العناصر عندهم يؤدي إلى اختلاف شكل الجوهر، ولكن هذا الرأي بــدوره يثير مشاكل أخرى إذ كيف يمكن القول باختلاف أشكال الأجزاء مع مـــا يــذهب إليـــه أغلـــب المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة من أن الجواهر جنس واحد؟

ولهذا رفض الأشاعرة كل الأفكار السابقة حول شكل الجوهر وقالوا "إن الجوهر لا شكل له"[2]، والسبب الآخر لرفضهم تحديد شكل معين للجوهر الفرد هو أن الشكل هيئة له حدّ، أو حـــدود. والحدّ هو النهاية، فيكون هناك جزآن لا جزءاً واحداً، لأن ما لا شكل له كيف يشاكل؟!

3- الحركة والسكون:

يُعد العلاف أول مفكر معتزلي تحدث عن الحركة، ورأي العلاف في الحركة والــسكون أنهما يرافقان الجزء الذي لا يتجزأ، ويستمر التلازم بين الحركة والسكون من الجوهر الفـــرد إلى أكبر أجسام الكون، وبما أن الجسم يتألف عنده من ستة أجزاء، فقد جعل لكل منها حركـــة وسكوناً حتى قبل أن تلتقي لتؤلف الجسم، وهذه الحركة هي حركة الجسم الكلية الموزعة على أجزائه، وفي ذلك يذكر الأشعري " زعم أن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه... فما حل في هذا الجزء من الحركة غير ما حل في الجزء الآخر، وأن الحركة تنقسم بالزمان فيكون ما وجد في هذا الزمان غير ما يوجد في الآخر"[3]، المقصود هنا بأن الحركة تنقسم بالزمان، هـــو أن

---

(1) المصدر السابق، ص 173.

(2) الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص 182.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 17.

الحركة غير متصلة إنما يتخللها السكون، والسؤال هنا: ما الغاية التي يسعى العلاف من ورائها بقوله بتعاقب الحركة والسكون على الأجزاء ومن ثم على الأجسام التي تتألف منها؟

يبدو أن العلاف قد سعى إلى ذلك لأن السكون لا فعل فيه ولا تبدل، فكل المتغيرات التي تحدث في المادة، تحدث بفعل الحركة وتتوقف في السكون، فالعلاف هنا يذهب إلى أن الحركة خاصية مؤقتة للمادة، أما السكون فهو الخاصية المطلقة لها، فحدوث العالم يقتضي حدوث الحركة حتماً، وهذا يعني أن الحركة متناهية آخراً كما هي متناهية أولاً، وتناهي الحركة يقتضي أن تكون مسبوقة بالسكون ومنتهية إلى السكون، وبناءً على هذا ذهب العلاف وأتباعه إلى القول: بالسكون المطلق الذي يرِدُ على أهل الجنة والنار فيخلدون ساكنين، في عذاب دائم أو في تلذذ دائم، فالعلاف هنا يتفق مع ديمقريطس في قوله بالذرة كأصغر جزء من المادة، إلا أنه يختلف معه عندما يقرر أن حركة هذه الذرات مؤقتة، ومصدر هذا الاختلاف في أزلية الحركة؛ هو قول العلاف بحدوث العالم، وجعل الأزلية صفة خاصة بالله، وفي هذا التزام بالمبدأ الذي قرره منذ البداية، وهو مبدأ التوحيد عن طريق تنزيه الله عن المشابهة مع المخلوقات. كما يتفق العلاف مع ديمقريطس بأن اتصال الذرات يؤدي إلى نشوء الأجسام وتركيبها، وأن انفصال الذرات يؤدي إلى فساد الأجسام وانحلالها، لكن العلاف يختلف أيضاً معه في الاستنتاج الأخير الذي يؤدي عند ديمقريطس إلى الوجود الذاتي للعالم الطبيعي، وبالتالي نفي الخالق، في حين أن العلاف يرفض هذا الاستنتاج لالتزامه بمبدأ التوحيد الإسلامي؛ فهو إذ يُرجع نشوء الأجسام وانحلالها إلى اتصال الذرات وانفصالها أثناء حركتها وسكونها، إنما يرجع وجود الذرات نفسها ووجود الحركة والسكون فيها إلى خالق خارج عنها وهو الله.

وإذا كان العلاف قد تأثر بأرسطو الذي جعل مبدأ العالم الهيولى والصورة بشرط وجود الحركة والسكون، فلا يحدث كون ولا فساد إلا بالحركة، ولا نمو ولا نقصان إلا بها[(1)]، إلا أن الفرق بينهما هو أن "أرسطو جعل الحركة تنتهي إلى محرك أول لا يتحرك، بينما تفادى

(1) انظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص171.

العلاف هذه النتيجة فجعل للحركة مبدأ، فتكون حركة نقليّة من مكان إلى مكان فقــط. بينمـــا للحركة عند أرسطو معنى أشمل من النقلة المكانية"(1).

لقيت أفكار العلاف في الحركة ترحيباً عند أغلب مفكري المعتزلة، مع محاولة بعضهم إدخال تعديلات عليها لكن هذه التعديلات لم تمس جوهر النظرية، فالجبائي يتفق مع العلاف في قوله بأن" الجسم ساكن في حال خلق الله له"(2)، كما يتفق معه في إنكار أن يحل في الجــوهر طول أو تأليف في حالة انفراده؛ أي لابد أن يكون هناك أكثر من جوهر واحد حتـــى يحــصل الطول والتأليف، وكأن الجوهر وحده لا طول له، أي لا امتداد له وهذا واضح من تفريقه بين الجوهر والجسم، فقد نفى الطول والعرض والعمق عن الأول، وأثبتها للثاني وقال: إن الجوهر الذي لا ينقسم محال أن يكون جسماً(3). فالجبائي إذن تبنى نظرية العلاف في الجزء لتفــسير الأكوان أو المحدثات، وهو لا يخالفه إلا في بعض التفاصيل، حيث ذهب إلى أنه "يجوز علـــى الجوهر الفرد ما يجوز على الجسم، من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحـــة، وبـــذلك أحال تعري الجواهر عن الأعراض"(4)، بينما جعل العلاف الجواهر أو الأجزاء التي لا تتجزأ معراة من الأعراض، ويبدو أن الجبائي قد أراد بذلك تأكيد حدوث الجواهر.

أمّا المسائل الجديدة التي وردت في فكر الجبائي بخصوص الحركة، فهي قوله بإمكانيـــة وجود حركتين في جزء واحد، ومثاله على هذا: "إذا دفع الحجر دافعان حلّ في كل جزء منـــه حركتان معاً"(5)، والجبائي لا يعتبر للحركة وجوداً خارج المادة، حيث يرى أنها حركة للجسم،

---

(1) الغرابي، علي مصطفى: العلاف ، مرجع سابق، ص 54.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص21.

(3) انظر: خشيم، علي فهمي: الجبائيان، مرجع سابق، ص151.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 9.

(5) المصدر السابق، ص16.

لا لنفسها ولا لمعنى، وقد عارض الجبائي برأيه هذا المعتزلة الذين قالوا باستقلال الحركة؛ أي وجود الحركة لنفسها، أمّا في مقابلة الحركة بالسكون، فإنه يلغـــي فعاليـــة الـــسكون إطلاقـــاً، ويعتبرها صفة لا تؤدي إلى شيء، وبذلك يقول: السكون لا يولد شيئاً والحركة تولد الحركة.

ومن الأفكار الأخرى المهمة التي أتى بها فيما يخص حركة الجواهر والأجسام قوله: "إن للحجر في حال انحداره وقفات، وكان يقول: إن القوس الموترة فيها حركات خفيّـــة، وكـــذلك الحائط المبني، وتلك الحركات هي التي تولد وقوع الحائط، والحركات التي في القوس والوتر هي التي يتولد عنها انقطاع الوتر"[1]، هذا الفكرة تؤدي بنا إلى استنتاج أن الجبائي أراد القول بالحركة الدائمة للأجسام، وإن هذه الحركة على نوعين، حركة داخليـــة، وحركـــة خارجيـــة ظاهرة، ويبدو ذلك قريباً من رأي النظّام في حركة الاعتماد، غير أنه خالف النظّام في الحركة وبدء العالم، إذ الجسم عنده سابق على الحركة فيما يطرأ على الجسم، كذلك خالف النظّام فـــي مدلول الحركة، فهي عند الأخير كلها جنس واحد، أما عند الجبائي فهي أجناس؛ إذ إن التضاد يقع بينها، فاليمّنة ضد اليسّرة، والصعود ضد الانحدار. كذلك خالف النظّام في مفهوم الحركة، فهي عنده إمّا انتقال أو اعتماد، أما عند الجبائي فلا حركة إلا وهي زوال، مادام كـــل حركـــة مصيرها إلى زوال، ويبدو أن خلافه في ذلك مع النظّام والعلاف لغويٌ وليس كلامياً[2].

وللحركة أهمية خاصة عند أصحاب الجوهر الفرد من المعتزلة، لأنهـــا شـــرط لتكـــوين الجسم، فإذا كانت الطبيعة تنحلّ إلى أجزاء لا تتجزأ، فالحركة تأتي لتجمع هذه الجواهر وتكوّن الأجسام، لذا فقد جعلوا الحركة والسكون من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد حتى يمكـــن أن يستخدموا هاتين الصفتين في تفسير كيفية تكّون الجسم على صـــفة الاجتمـــاع[3]. وإذا كانـــت

(1) المصدر السابق، ص19.

(2) انظر: صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، الجزء الأول المعتزلة، مرجع سابق. ص 301 – 302.

(3) انظر: النيسابوري : المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص 178.

الحركة شرطاً لتكون الأجسام من جواهر، فالسكون شرطٌ في بقاء الأجسام واستمرار هذا البقاء، لأجل أن يبقى الجسم محافظاً على وحدته الظاهرة، وارتباط أجزائه بعضها ببعض.

4- التحيّز:

أهم صفة للجوهر الفرد عند القائلين به من معتزلة وأشاعرة هي صفة التحيّز، فتعريفهم للجوهر هو الشاغل للحيّز، ويعرف الجرجاني الحيّز بقوله: "الحيّز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهّم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم، أو غير ممتد كالجوهر الفرد"(1)؛ أي أن للحيّز من حيث الإشغال مدلولين، الأول: بشيء ممتد، والثاني: بشيء غير ممتد كالجوهر. والمشكلة في هذا التعريف هي في ما يشغله شيء غير ممتد، فهذا يؤدي بنا إلى استنتاج أن الحيّز غير المكان، لأنه لو كان مكاناً فلا يُشغل إلا بشيء ممتد، والمتكلمون عموماً يجعلون المكان للجسم، ويقول الجرجاني في تعريف المكان: "المكان عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده"(2)، وهذا ما ذهب إليه ابن متّويه عندما جعل من التحيّز صفة ذاتية للجوهر(3)، ويفرق بينها وبين الوجود، إذ إن صفة الوجود مستمدة من الفاعل، أمّا صفة التحيّز فهي له بذاته، والسبب في هذه التفرقة بين الوجود والتحيّز هو ما ذهبوا إليه من أن الأعراض رغم كونها موجودة فهي ليست متحيزة، لأنها محمولة على الجواهر، وكل محمول فهو تابع، وتحيّزه يكون بالتبعية وليس بذاته. فالجزء لا يجوز أن يوجد إلا ويكون متحيزاً، ولا يجوز أن يوجد كذلك إلا ويكون كائنا في جهة من الجهات، وهذا مذهب المعتزلة من المتكلمين، وفي ذلك يقول أبو رشيد النيسابوري: "إعلم إنه لا خلاف بين شيوخنا في ذلك،... والذي نعنيه بقولنا متحيّز هو ما له ولأجله تتعاظم الأجزاء بانضمام البعض إلى البعض، وهذا ما يثبته (أي يثبت

---

(1) الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، مادة حيّز: ص99.

(2) المرجع السابق: مادة مكان: ص 345.

(3) انظر: ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص 59.

الجوهر الفرد)، وإن كان يمتنع من تسميته بأنه متحيز، وكذلك نريد بقولنا كائناً في جهة أنه لو وجد جوهر آخر لكان لا يجوز أن يحصل بحيث هو، وإنما يكون عن يمينه أو يساره أو تحته أو فوقه أو أمامه، فإما أن يحصل على الحدّ الذي لو قُدّر المكان لكانا يشغلان مكاناً واحداً فمحال، وهذا مما لا يقع فيه خلاف"[(1)]، هذه القضية تجرنا إلى مناقشة قضية الجوهر المعدوم. فطالما أن التحيّز صفة ذاتية للجوهر فهل يحوز الجوهر هذه الصفة في حال كونه معدوماً؟

إن تفرقة المعتزلة بين صفة الوجود وصفة التحيّز، وإعطاء التحيز معنى مختلفاً عن معنى المكان، يجعلنا نعتقد أنه لا تناقض بين قولهم معدوم وقولهم متحيّز، وقد كانت هذه النقطة موضع خلاف في مذهب المعتزلة، فقد ذهب الشيخان، أبو علي وأبو هاشم إلى أن "الجوهر يكون جوهراً في حال عدمه. وقد قال في ذلك الشيخ أبو عبد الله وربما يجري في كلامه ما يقتضي ظاهره أن صفة التحيّز تكون حاصلة في المعدوم"[(2)]، بينما نفى الكعبي أن يوصف المعدوم بأنه جوهر، ولا بأنه عرض، وامتنع أن يجري عليه اسم غير قولنا شيء[(3)].

إذن الجوهر متحيّز، والحيّز غير المكان، ولهذه النتيجة أهمية خاصة في المناقشات التالية حول مساحة الجوهر الفرد، فالسؤال التالي المطروح، هو كيف يمكن أن يكون الجوهر لا يحوي بذاته مساحة، في الوقت نفسه ينشأ عن اجتماعه مع غيره جسم له أبعاد ثلاثة؟

5- المساحة:

اختلف المعتزلة حول إثبات أو إنكار المساحة للجوهر الفرد، فقد أثبتها له أبو هاشم، بينما منع الشيخ أبو علي من ذلك، وجعل المساحة بغيره، كما أن طوله بغيره، كما أثبتتها الأشاعرة أيضاً. ومن نفى المساحة عن الجوهر الفرد، قد ذهب إلى أن الجواهر منفصلة عن بعضها

(1) النيسابوري: المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص 61.

(2) المصدر السابق: ص37.

(3) انظر: المصدر السابق: ص37.

البعض وليس لها في ذاتها مساحة. واحتجوا بأن المساحة الحاصلة عن اجتماع الأجزاء راجعة إلى تأليفها لا إلى الجواهر نفسها، وكأن المساحة الخاصة بالأجسام هي عرض لها، فـــالجواهر لا تملك امتداداً، ولذلك فهي قادرة على أن تلامس بعضها، أما الامتداد الذي يملكه الجسم فإنه يرجع إلى ما يسموه بالتأليف، والتأليف يُعدُّ عرضاً من الأعراض(1).

بدأ الخلاف في هذه المسألة بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد(2)، فالبصريون يـــرون أن لكل ذرة قسطاً من المساحة، بينما أنكر ذلك البغداديون، ويذكر النيسابوري هذا الخـــلاف، ويميل إلى رأي البصريين، بأن للجوهر الفرد مساحةً، ويعلل ذلك بأنه يستحيل في تصوّر العقل أن يتألف جسم ذو ثلاثة أبعاد من أجزاء لا مساحة لها، فلا بد أن يكون للجوهر الفرد قسطاً من المساحة، وهذه ترجع إلى أمرين: إمّا أن ترجع المساحة إلى الصفة الذاتية للجـــوهر، أو أنهـــا ترجع إلى التأليف، وينتقد النيسابوري الرأي القائل بأن مساحة الجزء تعود إلى تأليفه، ويـــدلل على ذلك بقوله: "الجزأين يجتمع فيهما من التأليف مثل ما في سائر أجزاء الدنيا، فكان يجب أن تكون مساحتهما مثل مساحة الدنيا، فقولهم إن له مساحة؛ مقصود به أنه متحيّز، وأنه يتعـــاظم بانضمام غيره إليه، وليس تحيُّزه لأجل التأليف، لأن التأليف لايصح حصوله إلا في متحيّز"(3).

إذن بما أن مساحة الجسم لا تعود إلى التأليف، فهي صفة ذاتية للجوهر. ولفهم الخلاف بين المنكرين والمثبتين للمساحة، نعود إلى مفهوم للجوهر ومفهوم الجسم، فكما وجدنا سابقاً، أن أبا الهذيل ميّز بينهما بأن عرّف الجسم بأنه: الطويل العريض العميق، ووافقه على ذلـــك مـــن أنكر المساحة للجزء، وبناء على هذا التعريف، لا يمكن أن يحوز الجزء طولاً ولا عرضاً ولا امتداد، لأنه حينها سيصبح جسماً، والجسم مركب، أما الجوهر فهو مفرد لا تأليف فيه. من هذه الصعوبة العقلية لم يكن لديهم بدّ من رفض المساحة للجزء، حفاظاً على الاتساق المنطقي بين

(1) انظر: ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص181.

(2) انظر: بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق، ص 7.

(3) النيسابوري: المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص58.

أفكارهم، وهي سمة نلحظها في آراء أبي الهذيل كلها، وليس أدلّ على ذلك من تحديده للقـدرة الإلهية حفاظاً على أفكاره من التناقض، وهنا نراه يكرر الأسلوب نفسه في نفي ما هو معلـوم بالحس ومثبت بالبرهان، لأجل الحفاظ على الاتساق المنطقي، وهو لأجل ذلك يستعين بمفهـوم النقطة الرياضية، التي هي أساس بناء الأشكال الهندسية، وهي ليس لها طول ولا عـرض ولا عمق في ذاتها، بينما أنكر ذلك معارضوه من مثبتي المساحة، وأعطوا دليلاً هندسياً أيضاً على ذلك، فإننا إذا وضعنا في وسط دائرة جزءاً يمثل المركز، ووضع بجانبه جزءاً آخر، ثم وضع جزء ثالث على قطر الدائرة، فالجزء الواقع بجانب القطر يعد بلا شك أقرب إلى القطـر مـن الجزء الواقع على القطب، وهذا يدل على وجود المساحة، فلولا أن لكـل جـزء قـسطاً مـن المساحة لكانت هذه القضية لا تجب فيه(1). وعلى ذلك يمكن حصر المواقف في الخلاف على النحو الذي ذكره الأشعري في المقالات: البعض يقول أن للجزء طولاً في نفسه بقدره، وإلا لما كان طويلاً أبداً، و يذكر النيسابوري رأي معتزلة البصرة في أن لكل جزء قسطاً من المساحة، ويوافق على ذلك الأشاعرة، أما معتزلة بغداد فقد ميّزوا بين امتداد الأجسام وامتداد الجـواهر، فرفضوا نسبة الامتداد إلى الجزء ذاته، لذلك لا يصح وصفه بالامتداد إلا عند تآلفه مع غيـره، وهنا يقع الخلاف في التصوّر، فكيف تشكل جواهر غير ممتدة ، أجساماً ممتـدة؟ لحـلّ هـذه المشكلة ذهب المنكرون لامتداد الجسم إلى أن الجسم لا يوجد منفردا(2)، فيذكر الأشـعري"إن الجزء الذي لا يتجزأ إذا جامع جزءاً آخر لا يتجزأ فكل واحد منهما جسم، فإذا افترقا لم يكونا ولا واحد منهما جسماً"(3).

إذن حل التناقض –كما يبدو– يعود إلى مفهوم الجوهر ذاته، فالجوهر ليس له وجود منفـرد مستقل، فهو لا يقوم بنفسه ولا ينفرد، إنما يوجد مع باقي الأجزاء التي يتركـب منهـا الجـسم

(1) انظر: ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص 182.

(2) انظر: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص14.

(3) المصدر السابق: ص4.

المعني، رغم أن بعض القائلين بالجزء يجوزون وجوده منفرداً. ولكن الحديث هنا يـدور عـن الجواز الذهني الافتراضي وليس الحقيقي، فالجزء لا يوجد منفرداً بالفعل، وإن كان يوجد منفرداً بالوهم، أو بالقوة حسب تعبير الفلاسفة المسلمين، فإذا كان المقصود من تصوّر عـدم امـتلاك الجوهر للمساحة بالوهم، فذلك مفهوم، كما يمكن أن نتصوّر النقطة الرياضية بلا أبعاد، ونتصور الأشكال الهندسية مجموعة من النقاط غير المنفصلة والتي تشكل معاً كماً متصلاً، وفـي هـذا يذكر الأشعري في المقالات "تتجزأ الأجزاء حتى تنتهي إلى جزأين، فإذا هِئت لقطعهما أفناهما القطع، وإن توهمت واحداً منهما لم تجده في وهمك، ومتى فرقت بينهما في الوهم وغير ذلك لم تجد إلا فنائهما"(1). ولعل هذا ما جعل النيسابوري يذهب إلى القول إن الخلاف بين البـصريين والبغداديين حول هذه المشكلة لا يعدو أن يكون "خلافاً في العبارة"(2) على حدّ تعبيره.

6- الاجتماع والتركيب(تأليف الأجسام):

اشتغل المعتزلة بالمسائل المتعلقة بإثبات وجود حدّ تنتهي عنده قسمة الأجـسام؛ وعـدد الذرات المؤلفة لأقل الأجسام، وامتداد الذرة وجهاتها..الخ، وقد أسهموا في حلهم لهذه المسائل بقسط ملحوظ في تطوير المذهب الذري، فجاءت أفكارهم على نحو أكثر جلاء ودقة من الفكـر اليوناني، وقدموا جملة من الأفكار الهامة بالنسبة للمذهب الذري، منها التمييـز بـين الامتـداد والجسمية، والقول بتماسّ الذرات عبر أطرافها التي هي أقسام رياضية هندسـية مـن الـذرة، وليست أجزاء فيزيائية لها، مما يسمح بتكوين قدر متصل من الذرات المنفصلة. كما تبلورت في أعمالهم أهم الحجج الفلسفية والرياضية المؤيدة للمذهب الذري، أو المعارضة له، والتي تتكرر في أشكال وقوالب مختلفة ومتنوعة.

الذرة عند المتكلمين ليس لها وجود منفرد مستقل، فالجزء لا يقوم بنفسه ولا ينفرد، إنما يوجد مع باقي الأجزاء التي يتركب منها الجسم المعني، صحيح أن"بعـض القـائلين بـالجزء

---

(1) المصدر السابق: ص15.

(2) النيسابوري: المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص 61.

يجوّزون وجوداً منفرداً، ولكن الحديث هنا يدور عن الجواز الذهني الافتراضي وليس الحقيقي الفعلي، ومن هذه الزاوية تكون الأجزاء عند المتكلمين لا تشبه ذرات ديمقريطس"(1).

موضوع العلم الطبيعي هو الجسم. وقد وضع المتكلمون تعريفات كثيرة، لبعضها صلة بالأعراض، ولبعضها الآخر صلة بالجزء الذي لا يتجزأ، فالجسم عند المعتزلة هو أصغر جزء طبيعي له خواص معينة، بينما الجوهر الفرد هو أصغر جزء خالي من الصفات الطبيعية للمادة، "ويطلق على حصول الأجسام من جواهر فردة لفظ التأليف، والائتلاف، والتركيب والاجتماع؛ وهذه الألفاظ تُستعمل في كتاب مقالات الإسلاميين بمعنى واحد، على أنه جاء في كتاب المسائل إن أبا القاسم البلخي حاول أن يجعل لفظ الاجتماع خاصاً بالأعراض إذا اجتمعت، وأن يخصص لفظ الائتلاف والمجاورة بالجواهر المفردة إذا اجتمعت؛ ولكن أبا رشيد يخطّئ أبا القاسم في هذا الاختيار ويقول أنه بالضد مما يقوله أهل اللغة"(2)، ونحن هنا سنستخدم هذه المصطلحات بالمعنى الذي أعطاها إياه الأشعري، لأنه الأكثر شيوعاً في الدراسات الحديثة.

يعرف أبو الهذيل الجسم: "بما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء،... وأن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يماسّ ستة أمثاله، وإنه يتحرك ويسكن، ويجامع غيره، ويجوز عليه السكون والمماسّة، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة... حتى تجتمع هذه الأجزاء الستة فإذا اجتمعت فهي الجسم"(3)، تعريف العلاف للجسم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة الجزء، وتابعه على ذلك مفكرون آخرون من رجال الاعتزال ومن خصومهم الأشاعرة، بغض النظر عن الاختلافات بين الواحد منهم والآخر. فيعرفه النظّام، ومعمر، وباقي

(1) سعدييف، أرثور و سلّوم، توفيق: الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص91.

(2) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق، ص 7.

(3) مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص5.

المعتزلة، بأنه: الطويل العريض العميق[1]، فمعمر بن عباد السلّمي يقول موافقاً في ذلك أبا الهذيل: ليس كل جوهر جسماً، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسماً، لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الفرد كذلك. وإلى مثل هذا يذهب القاضي عبد الجبار فيقول: "الجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً. ولا يحصل منه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطاً. ويحصل جزآن آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً"[2]، نلاحظ أن كل هذه التعاريف تركّز على صفة الامتداد للجسم، فتعرفه تعريفاً وصفياً يبين امتداده في الجهات الثلاثة، بينما نجد تعريفاً آخر للجسم يقول به الإسكافي مختلف عمن سبقه، إذ يعرف الجسم بأنه المؤتلف ويضيف بأن أقل الأجسام جزآن، ويزعم أن الجسمين إذا تآلفا فليس كل واحد منهما جسماً، ولكن الجسم هو الجزآن معاً[3].

وهكذا فالجوهر، تبعاً لذلك، يمتلك القدرة على ملامسة أمثاله، كما يمتلك القدرة على الامتداد. وبالإضافة إلى أبي الهذيل ومعمر، هناك شخصيات إسلامية أخرى تبنت نظرية الجزء؛ مثل أبو علي الجبائي وهشام بن عمر الفوطي[4]، فقد اعتراف الجبائي بأن الجزء الذي لا يتجزأ يماسّ ستة أمثاله، أما الفوطي فلم يعطِ هذه الصفة للجزء، وهذا يعود إلى أن الفوطي لم ينطلق كما فعل أبو الهذيل ومعمر والجبائي من مفهوم الجزء، وإنما من مفهوم الركن المؤلف من ستة أجزاء لا تتجزأ، والذي يشكل على هذا النحو الوحدة الأولية للجسم، والجسم بحسب

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص5-6.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 217.

(3) مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص5.

(4) انظر: ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص48.

الفوطي يتألف من ستة أركان أو ست وحدات وكل من هذه الوحدات تمتلك القدرة على ملامسة وحدات أخرى. إذن فالمشكلة المطروحة: ما هو أقل عدد من الذرات يتكون منه الجسم؟

تنوعت إجابات القائلين بالجزء، ولكنهم على العموم كانوا يبنون الجسم على نحـــو هندســـي، وليس فيزيائياً، فذهب العلاف إلى أنه يكفي ستة أجزاء لبناء الجسم، بحيث يكون جزآن لكل بُعد من الأبعاد الثلاثة، بينما ذهب الجبائي ومعمر إلى القول بثمانية أجزاء، أربعة أجزاء يحـــصل منها طول وعرض، وأربعة أخرى توضع فوقها فيحصل الارتفاع، فيكون أقل الأجـــسام علـــى شكل المكعب، ويركب الكعبي أقل الأجسام من أربعة أجزاء، بأن يكوّن ثلاثة منها مثلثاً ويوضع الرابع فوق المثلث فيأخذ الجسم شكل الهرم، وثمة من اقترح أعداداً مختلفة تتراوح بين الجزأين والثمانية ، باستثناء الفوطي الذي ينفرد باقتراحه لبناء الجسم حيث يبني الجسم على مـــرحلتين، المرحلة الأولى يتجمع فيها ست ذرات، تشكّل ما يسميه الركن، ثم تتجمع ستة أركان مع بعضها لتشكل الجسم، وبذلك يلزم ستة وثلاثون جزءاً لتشكيل الجسم**(1)**.

نلاحظ من الحلول المختلفة التي قدمها المعتزلة لهذه القضية تأكيدهم على البنيـــة الهندســـية لتركيب الجسم، وإن اختلفوا على أي شكل يجب أن تتجمع الذرات، والحلـــول التـــي يقـــدمها المعتزلة هنا لا تعنينا بشكل مباشر، إنما الأهم من ذلك هو تصورهم للعالم تصوراً عقلياً بحتـــاً ينفي القول بأن أبحاثهم جميعها كانت تدور في إطار ديني، فهذه الآراء والنقاشات تثبت إلى أي حدّ استطاع المعتزلة أن يكونوا صورة عقلية للعالم بعيداً عن النصوص الدينية، واقترابهم مـــن التفكير الفلسفي الطبيعي، واللافت للنظر هو اعتمادهم الشكل الهندسي لتركيب الجسم، مما أثار مشكلة أخرى تتصل بالموضوع، فالشكل الهندسي هو كمّ متصل، والذرات هي كـــم منفـــصل، فكيف يمكن أن نشكل كماً متصلاً اعتماداً على الكم المنفصل؟ أو بعبارة أخرى كيـــف تتـــصل الذرات مع بعضها البعض لتشكل الأجسام، وهو ما عرف بمشكلة المماسّة، علماً أن اعتـــراض

---

(1) انظر: جار الله، زهدي: المعتزلة، مرجع سابق، ص 136.

أرسطو والفلاسفة المسلمين الرئيسي على النظرية الذرية كان يتعلق بالفرق بين الكم المتــصل والكم المنفصل.

يميز أبو الهذيل بين الجسم والجزء الذي لا يتجزأ، فالجزء هو أبسط شيء موجــود فــي العالم وبناء على ذلك يجب أن لا يمتلك امتداداً، فهو هنا يشبه الجزء بالنقطة الرياضية التي هي أساس بناء الأشكال الهندسية لكنها بذاتها لا تحمل أي أبعاد، وهو في الوقت الذي أكد فيه علــى عدم وجود امتداد للجوهر الفرد، فإنه يؤكد في الوقت نفسه أن هذا الجــزء يتحــرك ويــسكن ويلامس أجزاء أخرى تحيط به، وهذه القدرات المختلفة للجزء يعتبرها أبو الهــذيل أعراضــاً للجوهر، أما الجسم فإنه ينشأ مؤلفاً من ستة أجزاء لا تتجزأ، وهنا تكمن المشكلة فــي نظريــة العلاف، إذ إن قوله بقدرة الجزء على ملامسة ستة من أمثاله هي في الحقيقة تعبير غير مباشر عن الاعتراف بوجود امتداد لهذا الجزء[1]، إذن المشكلة التي واجهها المعتزلة فــي تــصورهم للجوهر الفرد، هي مشكلة مماسّة الجوهر الفرد لأمثاله، وهي مشكلة مرتبطة بتصورهم للجزء مجرداً من المساحة، فالجوهر يوجد مع جواهر مماثلة له، فإذا جاز تماسّها فلا بدّ من التــسليم بانقسام الجوهر إلى أجزاء، لأن جزءه الذي يماس جوهراً غير جزئه الذي يماس جوهراً آخر. وقد استخدمت هذه الفكرة من قبل معارضي نظرية الجزء، وكان أرسطو أول من وجه النقد إلى نظرية الأجزاء على أساس المماسّة ثم انتقل منه إلى فلاسفة الإسلام[2]، فخصوم الذرية يــرون أن التسليم بالأجزاء غير المتجزئة ينفي الكم المتصل، وهذه الأجزاء لا يمكن أن تتماس بأجزاء منها، فليس لها أجزاء ولا يمكن أن تتماسّ بالكلية، وإلا فإنها قد تندمج معاً في جزء واحد.

ولحل هذا الإشكال ميّز المعتزلة بين القسمة الرياضية والقسمة الفيزيائية، فــذهبوا إلــى أن للجزء جهات ست، هي الأعلى والأسفل واليمين الشمال والأمام والخلف، وهذه الجهات راجعة

(1) انظر: تيزيني، الطيب: علم الكلام والفلسفة، منشورات جامعة دمشق، الطبعة السادسة، 2000، ص 119.

(2) انظر: بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق، ص 9.

إلى الجوهر نفسه وليست أغياراً له[1]، بينما ذهب الأشعري فيما يروي الجويني إلــى أن هــذه الجهات هي أعراض للجوهر، ويفرق بين المجاورة والمماسّة، حيث أن المماسّة متعلقة بالجهة ويجعل الجهة عرضاً للجوهر، أما المجاورة فهي مرتبطة بالتحيّز، ويعني بالمجــاورة "وقــوع جوهرين في حيّزين ليس بينهما حيّز ثالث"[2]، وبتمييزهم بــين القــسمة الرياضــية والقــسمة الفيزيائية، استطاعوا أن يذهبوا إلى أن الجهات هي أقسام رياضية، أي عقلية متخيلــة وليــست فيزيائية واقعية. فنحن بإمكاننا أن نميز ذهنياً جهات للجوهر الفرد، والتماس بين الجواهر يكون عبر هذه الجهات، التي هي أقسام غير متحيّزة من الجوهر الفرد، ولما كان للجسم ست جهات، فيمكن أن يماس غيره، وبناءً عليه يمكن للأجزاء أن تشكل مقداراً متصلاً[3].

وارتباطاً بالمسألة الذرية، بحث المعتزلة طبيعة المجال الذي تتواجد فيه ذرات الأجــسام، وهل هذه الأجسام توجد متراصة، أم متفرقة؟ بحيث تسمح بوجود الفراغ الذي تتحــرك فيــه؟ وبصدد ذلك فإن "بعض المعتزلة من اعتبر العالم مملوءً لا فراغ فيه وهذا الرأي يتصوره أبــو القاسم الكعبي، أما سائر المعتزلة الآخرين فقد أكدوا وجود الفراغ في الكون"[4]، وللقول بالفراغ أهمية أيضاً في تفسير مماسّة الذرات مع بعضها البعض، فالذين قالوا بتماسّ الذرات وفــسروا ذلك بالتفرقة بين القسمة الرياضية والقسمة الفيزيائية، نفوا وجود الفراغ بسبب عدم حاجتهم إليه في نظريتهم، بينما قدم آخرون حلاً مختلفاً للمسألة عن طريق افتراض وجود فراغ بين الذرات وبالتالي لا حاجة إلى التقاء الذرات التقاءً مباشراً، ولكن يتم تجمعها مع بعــض عــن طريــق التجاذب عن بعد "فهي أشبه بنظام الكون الذي تدور كواكبه في تباعد وفراغ وكل منها يتماسك

(1) انظر: النيسابوري: المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص 59-60.

(2) الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 455.

(3) انظر: النيسابوري: المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص 59-60.

(4) البندر، رشيد: مذهب المعتزلة، مرجع سابق، ص 108.

مع الآخرين عن طريق الجاذبية... فكذلك الأجزاء لا يماس الجزء جزءاً آخر وعلى هذا فهي متمايزة غير متصلة"(1).

5- معارضة نظرية الجزء (نظرية الكمون):

كما كان لنظرية الجزء مؤيدون من عصور وحضارات مختلفة، كان لها معارضون أيضاً، فقد عارض زينون الأيلي النظرية الذرية في صورتها اليونانية، عن طريق نقده لفكرة الحركة، وعارضها أرسطو والمتأثرين به من الفلاسفة اليونان، والفلاسفة المسلمين؛ كما مر معنا سابقاً، إلا أن النقد العنيف الذي واجهته النظرية الذرية عند المعتزلة، صدر عن أحد أهم رجال المعتزلة في عصرهم، وهو إبراهيم بن سيار النظّام، ولا يكتمل الحديث عن النظرية الذرية إلا بذكر النظّام وآرائه، وقد اكتسبت آراء النظّام أهمية خاصة في الفكر الاعتزالي لسببين، الأول: هو معارضة النظرية من قبل أحد رجال المعتزلة أنفسهم، مما يثبت المرونة

(1) سلطان، عبد المحسن: فكرة الزمان عند الأشاعرة، مرجع سابق، ص 112.

الفكرية التي تحلى بها الفكر الاعتزالي، ويثبت أيضاً عدم ارتباط مبحث الذرة بالجانب الميتافيزيقي؛ وإن كان مكملاً له. والسبب الثاني: هو معاصرة النظّام لأبي الهذيل مؤسس النظرية الذرية، فكان من نتائج ذلك أن أسهم النظّام من خلال مناظراته مع أستاذه العلاف ببلورة الذرية في صورتها الإسلامية، عن طريق النقد الذي كان يوجهه إليها، "فقد دعت مهاجماته له أصحاب هذا المذهب إلى التفكير في أصوله وأرغمتهم على طلب أدلة تثبت أمام النقد"**(1)**، ويرجع الشهرستاني نقد النظّام لفكرة الذرية إلى تأثره بالفلاسفة**(2)**.

تركّز نقد النظّام للنظرية على أساس الحركة حيث "اعتبر الحركة مبدأ التغيّر، وتقوم على مبادئ الكيف والكم والوضع والأين والمتى"(3)، وبذلك أخضع النظّام النظرية الميتافيزيقية للنظرية الطبيعية، فأكد على وجود العقل بصورة الفعل والقدرة الطبيعية ونواميسها، وأخضع العقل لمبدأ الحركة الديناميكية.

من الناحية الفيزيقية: شعر النظّام أن نظرية الجزء تدع انطباعاً عاماً بتفكك العالم الطبيعي، حيث أنها جعلت من الجسم كماً منفصلاً، ذلك أن من المتكلمين كما يحكي النظّام، من قال:"إن الجزء الذي لا يتجزأ شيء ليس له طول ولا عرض ولا عمق ولا يسكن ولا يتحرك، ومنهم من لم يجوّر عليه اللون والطعم والرائحة كأبي الهذيل، وإذن فقد أصبح الجزء شيئا روحياً معنوياً، ولم يستطع أن يتصور أشياء بريئة من المادة "**(4)**، لذلك ذهب إلى أن تعريف الجسم بأنه "الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد تتوقف عليه، وأنه لا نصف إلا وله نصف، ولا

---

(1) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق، ص11.

(2) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص69.

كذلك انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 143.

(3) قاسم، جميل: مقدمة في نقد الفكر العربي، مرجع سابق، ص39.

(4) أبو ريدة، محمد عبد الهادي: النظّام وآراؤه الكلامية، مرجع سابق، ص 126.

جزء إلا وله جزء"[1]، ففي الوقت الذي حدد فيه العلاف الجسم بستة أجزاء لا تقبل التجزؤ، فإن النظّام جعل لا نهاية لعدد أجزاء الجسم، والسكون الذي جعله العلاف الحالة الطبيعية للجسم، أنكره النظّام فجعل الحركة مطلقة في الوجود.

إن طرح النظّام لفكرة نقض الجزء الذي لا يتجزأ، سبب مناقشات حادة في الفكر المعتزلي وخصوصاً مع العلاف، الذي حاول إرجاعه عن هذه الفكرة بقوله: "لو كان جزء من الجسم لانهاية له لكانت النملة إذا دبت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها"[2]، ولكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع ما لانهاية له، لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية[3]، وغيرها الكثير من الأمثلة الأخرى، التي ردّ عليها النظّام جميعاً بفكرة الطفرة، فقال: تقطع بعضها بالمشي وبعضها بالطفرة، وأثبت ذلك بمثال الدلو والحبل[4].

بالعودة إلى المناقشات والردود والاعتراضات التي دارت حول المسألة، نلاحظ أن أغلب الأمثلة هي افتراضات عقلية مأخوذة مما هو معلوم بالحس المشترك، والنظّام بقوله بعدم تناهي التجزئة خالف الحس المشترك. والسؤال هنا: هل كان النظّام يعني أن في الجسم أجزاء لانهاية لها بالفعل، أم أنه قصد القسمة الوهمية بالعقل فقط؟

تختلف الإجابة بين مؤرخي الفرق، وفي الدراسات الحديثة حول هذه المسألة، ونلاحظ أن المصادر الأولى وهي للمتقدمين "لا تنسب للنظام القول بوجود أجزاء بالفعل لا نهاية لها، ولا تدلّ بصريح النص على بيان مختلف الاحتمالات في تقسيم الجسم، وكل ما تقوله عن النظّام؛ أنه أنكر الجزء الذي لا يتجزأ، أو أنه وافق في ذلك الفلاسفة، ونلاحظ أن عبارات المتقدمين

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص5.

(2) الأسفراييني: التبصير في الدين، مصدر سابق، ص 71.

(3) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص69.

(4) المصدر السابق: ص70.

كالخياط والأشعري وابن حزم هي أقرب للدلالة على أن القسمة عند النظّام هي قسمة بـالقوة بدليل استعمال عبارات: الوهم والقلب والاحتمال"[1]، فيذكر الخياط قول النظّام في مناظرتـه للمنانيّة إن "ما لا يتناهى في الذرع والمساحة لا يجوز أن يفرغ من قطعه، والفراغ منه دليـل على تناهيه،... إنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين"[2]، ويذكر في موضع آخر"الأجسام كلهـا عند إبراهيم متناهية ذات غاية، ونهاية في المساحة والذرع، وإنما أحال إبراهيم جزءاً لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب"[3]، نلاحظ هنا أن الخياط أغفل قول النظّام بالطفرة، مما يجعلنا نعتقد أن نقد خصومه أقرب إلى الرأي الحقيقي للنظّام من دفاعه عنـه. ويعلـل ذلـك الدكتور أبو ريدة بأن"ابن الراوندي لم يطعن على النظّام إلا لقوله بعدم تناهي التجزؤ ولم يذكر شيئاً عن قول النظّام بالطفرة، ولا هو أحوَج الخياط إلى الكلام فيها، ويظهر أن ذلك لأن الخياط وابن الراوندي كانا يعرفان أن النظّام يقصد أن الجسم يحتمل التجزؤ بلا نهاية، لا أن فيه أجزاء موجودة بالفعل"[4]

و بالعودة إلى مفهوم الجزء نفسه عند العلاف، نجد أن دفاع العلاف عن الجزء كان مبنيـاً على التصور الرياضي للعالم وليس الفيزيائي، وبالتالي جعل من الجسم كماً منفصلاً. أما نظرية النظّام في التداخل، فهي تُعبر عن الكم المتصل، في مقابل تفكك الأعراض عن الأجسام لـدى القائلين بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ،"فقد فسر النظّام الأجسام على مبدأ الاتصال في المكـان

(1) أبو ريدة، محمد عبد الهادي: النظّام وآرائه الكلامية، مرجع سابق، ص 124.

(2) الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص33.

(3) المصدر السابق: ص55.

(4) أبو ريدة، محمد عبد الهادي: النظّام وآرائه الكلامية، مرجع سابق، ص 124.

طالما أن الجسم يشكل حيزاً في المكان"[1]، والنظّام معاصرٌ للعلاف، مما يعني أن تصوره للجزء الذي يتحدث عنه هو تصور رياضي أيضاً، وليس حقيقياً، وهو بقوله بعدم تناهي الجسم في التجزئة، يقرر أن الجسم كمٌّ متصلٌ، وهذه النقطة لم تغِب عن مؤرخي الفرق مثل الشهرستاني والبغدادي، والأسفراييني، حيث عابوا على النظّام قوله بعدم التناهي، ونسبوا ذلك إلى تأثره بالفلاسفة، ولم يتطرقوا إلى مشكلة القسمة بالقوة أو القسمة بالفعل، بل نجد الأشعري يذكر رأياً للنظام يقول فيه: "تتجزأ الأجزاء حتى تنتهي إلى جزأين، فإن هنِت لقطعها أفناهما القطع، وإن توهمت واحداً منها لن تجده في وهمك، ومتى فرقت بينهما في الوهم وغير ذلك، فلن تجد إلا فناءهما، هذا آخر ماحكاه النظّام"[2]، وهذا يدل على أن مقالة النظّام نفسه في نفي الجزء كانت غير ناضجة، مما سبب الالتباس في نقل الأخبار عنه، فيجعل بعضهم القسمة بالقوة، ويجعل آخرون القسمة بالفعل، وإن صح ذلك فإن ما نقله الأشعري، عن النظّام كآخر رأي له، يمثل ما انتهى إليه النظّام في هذه المشكلة.

و يجوز لنا أيضاً أن نستنتج من تشبيههم لرأي النظّام برأي الفلاسفة، وأنه موافق لهم في قولهم، أن النظّام لم يقصد القسمة الفعلية، فليس من الفلاسفة من يعرف عنه هذا القول، مع أنهم نفوا التناهي في القسمة. فالعالم عند النظّام: متناهٍ محدود في مساحته وذرعه حسب ما يُورد الخياط "فأما قول النظّام في تفاوت أجزاء الجبل والخردلة، فإن إبراهيم يزعم أن الجبل إذ نصف بنصفين، ونصفت الخردلة بنصفين، فنصفا الجبل أكبر من نصفا الخردلة، وكذلك إن قسما أرباعاً وأخماسا وأسداساً، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جزّئنا أبدا على هذا السبيل، كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة، وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه"[3]، وهذا هو

(1) عثمان، صبري: الميتافيزيقا عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 95.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 15

(3) الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص 36.

رأي أرسطو ورأي متكلمي وفلاسفة الإسلام. وليس العالم عند النظّام متناهياً في جرمه فحسب بل هو متناهٍ في حركته أيضاً، فأن لها أولاً ابتدأت منه، والعالم كله حادث، ولا قديم إلا الله.

فإنكار النظّام للجزء سواء كان بالقوة أو بالفعل، إنما قال به تماشياً مع آراء أخرى لـــه، مما يجعل تصوره للعالم، رغم اختلافه عن باقي المعتزلة، تصوراً منسجماً داخليـــاً، ولا تقــل أهميته وقيمته الفلسفية عما جاء به غيره من شيوخ الاعتزال. فكل ما في العالم متحرك حتـــى الأشياء التي يخيّل إلينا أنها ساكنة، بل إن الأجسام في حال خلق الله لها متحركة بضرب مـــن الحركة يسميه حركة اعتماد، والعالم مكوّن من أجسام مختلفة وجواهر متضادة، مـــن خفيـــف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط، وحيّ متحرك بنفسه، وميت يحركه غيره، والأجسام تتكـــون من أجزاء لا نهاية لانقسامها.

وصف النظّام للأجسام بالحركة يتفق مع قوله بالطفرة، "والحركة عنده على نـــوعين: حركة خفيّة، وهي حركة الاعتماد، وحركة ظاهرة وهي حركة نقليّة؛ أي يفرق بين الحركة في مكان والحركة عن مكان، وعلى هذا ينكر القول بالسكون"(1) ، تصور النظّام لحركة الاعتمـــاد يهدف إلى بيان قدرة الله على قهر الأشياء المادية على خلاف طبعها، فذلك أدل على فعل الله، إذ لا يكفي القول بأن الطبيعة وما فيها من أجسام موات غير فاعلة، أو أنها ساكنة، وذلك "للرد على أصحاب الطبائع الذين جعلوا الطبيعة فاعلة من تلقاء ذاتها بموجب خصائص ذاتيـــة فـــي الأجسام، كأن تحرق النار، إنما الأدل على قدرة الله أن تكون هذه الأجسام مكرهة على غيـــر طبعها بأن تجمع بما يضادها أو يخالفها وهي في ذلك كامنة متحركة حركة اعتماد"(2).

إذن العالم متحرك ومؤلف من عناصر متضادة بالطبع، وقد يُظن لأول وهلـــة أن العـــالم فوضى، وليس له ضابط، وهنا يظهر التوافق في تفكير النظّام، فهو يرى أن الله بقدرتـــه هـــو

---

(1) سالم، محمد نظمي: النظّام، مرجع سابق، ص40.

(2) صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، الجزء الأول المعتزلة، مرجع سابق، ص 241.

الذي يقهر الأشياء على ما يريد، ويديرها على ما يحب، فيجمع منها ما يريد جمعه، ويفرق منها ما يريد تفريقه، وذلك على خلاف ما في جواهرها وطبعها، ومع أن النظّام يقول أن لكل شيء طبيعة خاصة، لها مقتضياتها، فإن الله عنده يقدر على أن يقهرها على غير ذلك، فهو خالق العالم والمحرك له والفعّال فيه، وكل ما في الطبيعة هو فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء، وهذه الصورة تشكل مجمل تصور النظّام، وهو تصور فلسفي له مبرراته الداخلية، وإن كان يخالف فكرة من أهم أفكار المعتزلة(1).

وبالنتيجة نجد إن فكرة الذرة استخدمت أكثر من مرة على مدى التاريخ، في مجال البحث عن أصل العالم، إلا أن المعتزلة والأشاعرة قد استخدموها بطريقة ومفهوم يختلفان عن استعمالات الآخرين لها، حتى جعلوا منها مذهباً إسلاميا متكاملاً، وتمتد أصول النزعة الفكرية المستندة إلى القول بجوهر فرد، وتركيب الأجسام منها، عميقاُ في مذهب المعتزلة منذ وقت مبكر جداً، بل نجد "إن مذهب المعتزلة في الجوهر الفرد في الأجسام، لم يتله عند المتأخرين من المتكلمين توسيع جوهري إذا استثنينا قول المتأخرين بوجود الخلاء"(2)، وقد أثبته أغلب المعتزلة بعد العلاف(3). فقد كان العلاف أول مفكر مسلم حاول حل مشكلة الطبيعة، في ميدان عمل القدرة الإلهية في محيط أهم مقدور لها وهو العالم، إذ وجد في النظرية الذرية، الأساس المتين للتعبير عن الأفكار الخاصة بتصوره للعالم بما ينسجم مع نزعته العقلية، ومع الإطار العام للفكر الإسلامي قبل ظهور الفلسفة العربية بوجودها المستقل، فاستخدمها لتفسير العلاقة بين الله والعالم المادي، ورغم أن بعض الدراسات تجعل الهدف من القول بالنظرية الذرية هو تفسير العالم الميتافيزيقي وليس الفيزيقي، وإعطاء القدرة الإلهية المكانة الأولى على حساب معقولية العالم الطبيعي، إلا إننا نرى أن جزم العلاف على عدم إمكانية تجزئة الذرة هو إلغاء

---

(1) انظر: أبو ريدة، محمد عبد الهادي: النظّام وآرائه الكلامية، مرجع سابق، ص 112-113.

(2) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق، ص 33.

(3) انظر: النيسابوري: المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص 29.

لقدرة الله على أن يجعل الذرات تتجزأ إلى اللانهاية، وتأكيداً للقوانين في الوجود كواقع موضوعي. وأدى ذلك ببعض المعتزلة إلى القول بحتمية طبيعية للأجسام، لكن دون نفي القدرة الإلهية من أساسها، فإذا كان العالم يسير وفقاً للقوانين، فإن الله هو من أوجد هذه القوانين(1).

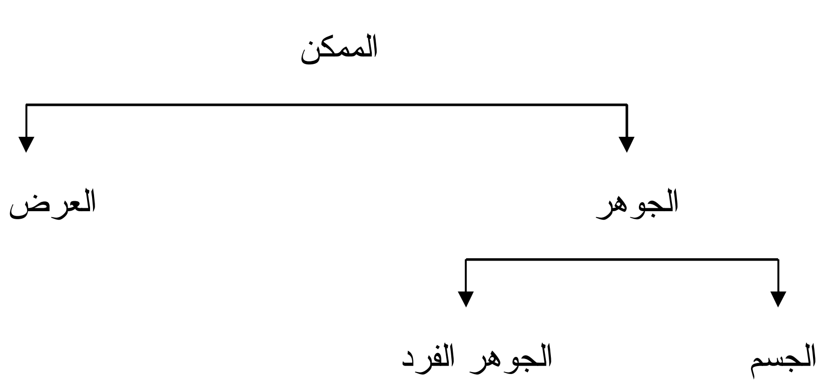
إذن فالنظرية الذرية ليست لمجرد إثبات القدرة الإلهية في مجال تأليف الجوهر وتفريقها وإنما لإثبات حدوث العالم، فإذا كانت الأجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ، فإن وجودها سابق على وجود الأجسام، ولما كانت الجواهر حادثة فالأجسام بدورها حادثة كذلك، وهنا تقوم القدرة الإلهية بدور الاتصال لا في مجال تأليف الجواهر من أجل إيجاد الأجسام فحسب، بل في مجال الأعراض كذلك.

ثانياً – مسألة حدوث العالم بالعلاقة مع مسألة الجوهر والأعراض:

يمثل الجوهر الفرد العنصر الأساسي المكون للأجسام في العالم الطبيعي عند القائلين به، إلا أن العالم عندهم يتكون من عناصر أخرى مشتركة أو متشابكة معه، فالعالم الطبيعي عند أصحاب الجوهر الفرد يتكون من ثلاثة عناصر: جوهر فرد، وأجسام متكونة من هذه الجواهر، وأعراض تلحق بالجوهر أو الجسم. وقد انطلق المتكلمون من "قسمة الممكن إلى جوهر وعرض وهي قسمة طبيعية تدل على وجود عنصري الثبات والتغير في الطبيعة، الجوهر الثابت،

(1) انظر: الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص 53-54.

والعرض المتغير"[1]، والجواهر الفردة تعرض لها عدة حالات مختلفة، يطلقــون عليهــا اســم الأعراض، وبما أنها متغيرة، فهي حادثة، وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض، فهي لا بدّ إذاً أن تكون حادثة مثلها، لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث؛ حسب مبدأ مشهور لــدى المتكلمين، ولما كانت الجواهر حادثة فالأجسام حادثة، لأنها تتألف من مجموعة جواهر فــردة، فيكون العالم حادثاً إذن، لأنه يتكون من جملة الجواهر والأعراض.



ولكي يثبت المتكلمون عموماً موقفهم من الأعراض كان عليهم أن يعرضوا لمعنى العــرض لغة واصطلاحاً، ثم يبينوا معنى الأعراض، وصلتها بالجواهر والأجسام. وهل هي متناهية فــي عددها أم غير متناهية؟ ثم يبحثون في بقائها ودوامها، هل هي باقية دائماً أم أنها عرضة للتغير والتبدل والفناء؟

1- العرض لغة واصطلاحاً:

جاء في لسان العرب في مادة عرض: العرض من أحداث الدهر، من الموت والمرض ونحو ذلك، والعرض السحاب الذي يعترض أفق السماء، وفي التنزيــل "فلمــا رأوه عارضــاً

(1) حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص409.

مستقبل أوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا"(1)، والعرض في الفلسفة: ما يوجد في حامله ويزول عنه من غير فساد حامله، كأدمة الشحوب وصفرة اللون وحركة المتحرك(2).

وورد في المعجم الفلسفي في معنى لفظ عرض، عَرَضَ الشيء ظهر، وبدا، ولـم يـدم، والعرب يطلقون لفظ العرض على عدة معانٍ، فهو يدل على الأمر الذي يعرض للمرء من حيث لم يحتسبه، أو على ما يثبت ولا يدوم، أو على ما يكثر ويقل من متاع الدنيا، فكـأن المتكلمـين والفلاسفة استنبطوا معنى العرض من أحد هذه المعاني، فدلّوا به على ما لا يقوم بذاته، وهـو الحالّ في موضوع، والعرض ضد الجوهر، لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به، على حين أن العرض هو الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به، فالجسم جوهر يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض لأنه لا قيام له إلا بالجسم، وهو ضد الماهية لأنه لا يدخل في تقـويم طبيعـة الشيء أو تقويم ذاته (3). ويذكر الأشعري اختلاف المتكلمين في معنى لفظ عرض، فيقـول(4): واختلفوا لِمَ سميت المعاني القائمة بالجسم أعراضا؟ فقال قائلون: سميت بذلك لأنها تعرض فـي الأجسام وتقوم بها؛ وأنكر هؤلاء أن يوجد العرض لا في مكان، أو يحدث عرض لا في جسم؛ وهذا قول النظّام وكثير من أهل النظر. وقال قائلون: لم تسمى الأعراض أعراضاً لأنها تعرض في الأجسام؛ لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان، كالوقت والإرادة من الله سبحانه، والبقاء والفناء، وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة من الله تعالى؛ وهذا قول أبـي الهذيل.

وقال قائلون: إنما سميت الأعراض أعراضاً؛ لأنها لا لبث لها، وأن هذه التسمية إنما أخذت من قول الله عز وجل "قالوا هذا عارض ممطِرنا"(5)، فسموه عارضاً لأنه لا لبث له.

---

(1) قرآن كريم: الأحقاف، آية 24.

(2) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة عَرَضَ، مرجع سابق، ص 2886–2888.

(3) انظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص68–69.

(4) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 53.

(5) قرآن كريم: الأحقاف، آية 24.

وقال قائلون: سمي العرض عرضاً لأنه لا يقوم بنفسه، وليس من جنس ما يقوم بنفسه.

وقال قائلون: سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً باصطلاح من اصطلح على ذلك من المتكلمين.

ويعرف القاضي عبد الجبار العرض بقوله "إعلم أن العرض في أصل اللغة هو ما يعرض في الوجود ولا يطول لبثه، سواء كان جسماً أو عرضاً، ولهذا يقال للسحاب عارض، قال الله تعالى (هذا عارض ممّطرنا) ... هذا في أصل اللغة، أما في الاصطلاح فهو ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبّث الجواهر والأجسام "[1].

إذن الأعراض عند المعتزلة هي الصفات التي تدخل على الأجسام، وتصبح خواصاً ملازمة لها، ومنهم من قال إنها سميت أعراضاً لأنها لا تستمر في مرافقة الجسم، فبذلك تصبح أمراً عارضاً عليه، والذين عرفوا الجوهر بأنه المتحيّز، عرفوا العرض بأنه الحّال بالمتحيّز، ومن عرف الجوهر بأنه المتحيّز لذاته، عرف العرض بأنه المتحّيز تبعاً لغيره، ونخلص من ذلك كله إلى أن العرض هو الموجود القائم بغيره كالألوان القائمة بالأجسام. ولا خلاف جوهري بين المتكلمين حول معنى العرض، فالمعنى اللغوي هو نفسه المعنى الاصطلاحي، ويرُجع بينيس سبب انتشار هذا المعنى دون غيره من المعاني الكثيرة لكلمة (عرض) التي يذكرها لسان العرب مفصلاً، إلى ورود هذا اللفظ في القرآن[2].

2- أنواع الأعراض:

أجمع المتكلمون على أن العالم هو كل شيء غير الله تعالى، وعلى أن كل ما هو غير الله تعالى وغير صفاته الأزلية فهو مخلوق مصنوع، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع ولا هو من جنس العالم، ولا من جنس شيء من أجزاء العالم، وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان: جواهر وأعراض، وأجمعوا على أن كل جوهر جزء لا يتجزأ. وقد وجدنا في الفقرة

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 230-231.

(2) انظر: بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق، ص18.

السابقة أن الجواهر لا تتمايز بأنواع فيما بينها، إنما يقع التمايز بين الأجسام من جهة المحمولات التي تحمل على الجواهر الفردة، وهي الأعراض، وبالتالي لابد أن يكون للأعراض أنواع تتمايز وفقها الأجسام، وتعطيها خصائصها المميزة لها. فالعرض صفة للشيء، وهذه الصفات معلومة بالحس والمشاهدة، فهي إذاً ثابتة ولا تحتاج إلى برهان، وإذا ثبتت الأعراض؛ ثبتت الجواهر، لأنه حسب التعاريف السابقة للعرض لابد من محل يحل فيه، ومن ثم يستحيل إثبات الجوهر جسماً دون إثبات الأعراض، لأن الجوهر لا يعرف إلا من خلالها؛ كما أن الوجود لا يعرف إلا من خلال مظاهره، وهذا ما يتفق عليه أغلب المتكلمين، حيث لم يوجد منهم من نفى الأعراض كاملة؛ وإن وجد من ينفي بعضها كأبي هاشم حين ينفي أعرضاً كالبقاء والإدراك والألم والشك[1].

وتنقسم الأعراض عند المعتزلة قسمة رباعية يعددها الإيجي في المواقف كما يلي[2]:

الأولى: وهي الصفات النفسية، وهي أخص وصف للنفس، وبها يقع التماثل والتخالف، ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس. وقال الأكثرون: هي الصفة اللازمة، فجوزوه وأثبتوا اشتراكها بين الموجود والمعدوم.

الثانية: المعنوية وقال بعضهم الصفة المعللة، وقيل الجائزة.

الثالثة: الحاصلة بالفاعل وهي الحدوث، وليست نفسية إذ لا تثبت حال العدم، ولا معنوية لأنها لا تعلل بصفة.

الرابعة: التابعة للحدوث ولا تأثير للفاعل فيها. منها واجبة كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر، ومنها ممكنة تابعة للإرادة، ككون الفعل معصية أو طاعة، وغيرها ككون العلم ضرورياً.

والقسمان الأول والثاني يؤسسان للعلم الطبيعي، والقسمان الثالث والرابع يؤسسان للعلم الإنساني، ولهذا يمكن إرجاع هذه القسمة الرباعية إلى قسمة ثنائية، فمن الأعراض ما يختص

---

(1) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 177.

(2) انظر: الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص 96.

بالكائن الحي وحده، ومنها ما يشترك به الحي مع غير الحي، أي الظواهر الطبيعية(1). وعدد الأعراض عند أغلب المعتزلة هو واحد وعشرون عرضاً، منها عشرة تختص بالأحياء هي: الحياة والشهوة والنفرة والقدرة والإرادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر والألم. أما الأعراض التي يشترك فيها الحي مع غير الحي فعددها أحد عشر وهي: الكون ويشتمل على أربعة أشياء وهي(الحركة والسكون والاجتماع والافتراق)، والتأليف والاعتماد (كالثقل والخفة) والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والرائحة واللون والصوت والطعم. بينما الأعراض عند بعضهم ثلاثة وعشرون حيث يزيدون على ما سبق عرضي الفناء والموت (2). وهناك علاقات فرعية قائمة بين الأنواع المختلفة من الأعراض، تُبنى على أساسها تقسيمات أخرى يذكرها ابن متّويه فيقسم الأعراض إلى: ما يصح جنسه أن يوجد لا في محل كالإرادة والكراهية، وإلى ما يجب وجوده لا في محل حتى يستحيل خلافه في جنسه كالفناء، وإلى ماله ضد وما لا ضد له، كما تنقسم إلى ما يصح وجوده في المحل الواحد، وإلى ما يستحيل وجوده إلا في المحلين وهو التأليف، وينقسم ما يوجد في المحل الواحد إلى ما يفتقر إلى بنية، وإلى ما يستغني عنها..الخ(3).

ومن المسائل المهمة المرتبطة بتقسيم الأعراض، مسألة تناهي أعداد الأعراض، فقد ذهب جمهور المتكلمين القائلين بالأعراض إلى أن كل قسم من أقسام العرض متناهٍ من ناحية العدد؛ أي بحسب الوجود بالفعل، وذلك ليثبتوا حدوث العالم، ظناً منهم بأن اللامتناهي في العدد موجب القدم لا الحدوث، ويمثل هذا الرأي الأشاعرة وأغلبية المعتزلة، وقد أدى ذلك إلى اعتراض آخر؛ حول أن تناهي عدد الأعراض يؤدي إلى تناهي مقدورات الله، لذلك نجد منهم من يذهب إلى أنه يمكن أن يكون هناك أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة إلى غير نهاية، إلا أن ما يخرج منها إلى الوجود الفعلي متناهٍ، وذلك حفاظاً منهم على القدرة الإلهية المطلقة في خلق

---

(1) انظر: الفخر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص 136.

(2) انظر: الفضلّي، عبد الهادي: خلاصة علم الكلام، مرجع سابق، ص38–39.

(3) انظر: ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص35–46.

أعراض لا نهاية لها[1]، في مقابل ذلك نجد بعض المعتزلة يقولون بعدم تناهي الأعراض، مثل الجبائي وأتباعه ومعمر.

يرى معمر بن عباد جرياً مع أصل التوحيد الذي يستلزم عندهم جميعاً نفي الصفات، إن الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام، أمّا الأعراض التي تحدث من الأجسام فهي من خلق هذه الأجسام ذاتها، فيقول: إن الأعراض لا تتناهي لأن الأعراض من فعل الأجسام "إمّا طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، والقمر الذي يحدث التلوين. وإما اختياراً كالحيوان الذي يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق"[2]، ويزعم "إن الله لم يخلق شيئاً من الألوان ولا طولاً ولا عرضاً ولا طعماً ولا رائحة... وأن كل ذلك من فعل الأجسام التي وجدت فيها هذه الأعراض بطباعها"[3]، ويقدم معمر برهانه على ذلك باستخدام فكرة المعاني، فيقول "إنّا وجدنا المتحرك والساكن، فأيقنّا أن معنى حدث في المتحرك به فارق الساكن في صفته، وأن معنى حدث في الساكن به أيضاً فارق المتحرك في صفته... وكذلك علمنا أن في ذلك المعنى الذي خالفت به الحركة السكون معنى به فارق المعنى الذي به فارقه السكون، وهكذا أبداً أوجبوا أن في كل شيء في هذا العالم من جواهر أو عرض، أي شي كان معاني فارق بكل معنى منها كل ما عداه في العالم، كذلك أيضاً في تلك المعاني لأنها أشياء موجودة متغايرة وأوجبوا بهذا وجود أشياء في زمان محدود في العالم لانهاية لعددها"[4]، ويترتب على القول بأن الأعراض من خلق الأجسام، أن الجسم إذا فعل عرضاً فعل معه مالا نهاية له من

---

(1) انظر: السيد، محمد صالح: مدخل إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص 297.

(2) الشهرستاني: المِلل والنِحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 80.

(3) ابن حزم: الفِصل في المِلل والأهواء والنِحل، الجزء الخامس، مصدر سابق، ص60.

(4) المصدر السابق: ص 161.

الأعراض، وهذا ما جعل ابن حزم والبغدادي يكفرانه بناءً على هذه القضية[1]، فإن من يقدر على خلق ما لا نهاية له من الأعراض، ينبغي أن يكون أقدر من الذي يخلق عدداً متناهياً منها.

لكن القول بتناهي الأعراض أو عدم تناهيها لا يحل المشكلة، إذ أن القول بالتناهي يوجب القول بتناهي مقدورات الله، والقول بعدم التناهي وأنها من فعل الأجسام، يوجب القول بأن قدرتها على خلق عدد لا متناهٍ هي أكبر من القدرة الإلهية. والرأيان يؤديان إلى النتيجة نفسها، لذلك لا يصح استخدام هذا الدليل لإثبات القدرة الإلهية، وهذا ما يخرجه من المجال الميتافيزيقي إلى المجال الفيزيقي لتصور العالم. ومما يدل على ذلك، تطور القول بهذه المشكلة بين المعتزلة أنفسهم؛ إذ أن أبا الهذيل قال بعدد متناهٍ، ولكن الذين عالجوا المشكلة بعده اتخذوا مواقف أقرب إلى التفسيرات الفيزيائية، مبتعدين بذلك عن ربطها بتصور القدرة الإلهية، ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته مع النظّام، حيث تقوم نظريته على تعذّر الانفصال وإقامة الاتصال في موضوعات الطبيعة، وتجعل ما يسمى أعراضاً؛ من نفس جنس الأجسام، ولا تختلف عنها إلا في أنها ألطف وأخف منها باستثناء الحركة التي جعلها العرض الوحيد الذي يحل بالجسم، فالأجسام عنده كلها متحركة، إمّا حركة اعتماد أو حركة نقلة، وهذا الرأي متّسق تماماً مع نظريته القائمة على الاتصال، و نفي الجزء الذي لا يتجزأ. هذه الأقوال وأمثالها تؤكد أن الاتجاه العام للمعتزلة في مسألة علاقة الله بالمادة يطابق اتجاههم العام في مسألة علاقة الله بالإنسان وأفعاله "فكما أباح المعتزلة حرية التصرف أمام الإنسان، كذلك أباحوا في ميدان المادة بعض الحرية للأشياء فجعلوا الأعراض من اختراعاتها أو نتيجة التولد، وعلى العكس من ذلك رأى الأشاعرة أن هذا الموقف يؤدي إلى الانتقاص من القدرة الإلهية مما أدى إلى اهتمامهم بمسألة الأعراض التي حرصوا على إثباتها في الأجسام كما حرصوا على التأكيد أنها من فعل الله"[2].

---

(1) انظر: البغدادي: الفرقُ بين الفِرق، مصدر سابق، ص 137.

(2) الصالح، عبد الحميد: الفكر العربي وعلم الكلام، مرجع سابق، ص 189.

عدم تناهي الأعراض عند معمّر يستلزم عدم تناهي المعاني، ما دام كل عرض يحتاج أن يكون وراءه معنى حسب فكرة معمّر، نفهم من هذه الفكرة أن عالمنا المادي خاضع بكل أحداثه إلى سلسلة من المعاني بعضها متصل ببعض، ومنفصل بعضها عن البعض الآخر إلى غير نهاية في وقت واحد، هذه الحركة العارضة لجسم خاضعة لمعنى مباشر فاعل محرك، لولاه لم تحدث الحركة ولم يتحرك الجسم، وهذا المعنى خاضع بدوره لمعنى آخر غيره جعله فاعلاً ومحرّكاً، وهكذا بصورة لا نهائية.

المعتزلة بقولهم إن الله لم يخلق إلا الجواهر، وأن خلق الأعراض يتم بالتوليد؛ أي إنها "فعل ينشأ عن الفعل المخلوق (الجواهر)، وما يحل في الجواهر من أعراض من فعل الجسم، فهذا يؤدي إلى أن الطبيعة فاعلة بذاتها وأفعالها خاضعة لقانون شامل لحتمية علمية "[(1)].

3- صفات الأعراض:

1- عدم قيام العرض بالعرض:

يُعرّف المعتزلة العرض بأنه ما لو وجد لقام بالمتحيز، لأنه ثابت في العدم، وهو عند الأشاعرة موجود قائم متحيز، وعند الحكماء ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع؛

(1) الخولي، يمنى: الطبيعيات في علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص95.

أي تحل في محل مقوم[1]، وبناء على تعريف العرض عند المتكلمين والفلاسفة، نجد اتفاقاً على أن الأعراض لا تقوم بالأعراض، فالأعراض أجناس متنوعة وكثيرة، على خلاف الجواهر التي هي جنس واحد، لذلك فالأعراض هي التي تكسب موجودات العالم أشكالها وخصائصها المختلفة، وعلى هذا فإننا إذا فرضنا إمكان قيام العرض بالعرض فليس لدينا إلا احتمالين، الأول: قيام العرض بعرض من جنسه، وهذا الفرض باطل، لأنه لا معنى لقيام عرض بعرض من جنسه، فهو بذلك لن يغيّر من الصفة الناتجة في الجسم، والثاني: قيام العرض من جنس ما؛ بعرض من جنس آخر، وهذا الفرض باطل أيضاً، لأن كل جنس قائم بذاته، ولا يمكن أن يختلط جنس من الأعراض بجنس آخر، لأن ذلك يخرجه عن طبيعة جنسه، ولهذا لا يمكن لعرض أن يحلّ محل العرض الموجود إلا إذا زال العرض الموجود تماماً، فلا يمكن مثلاً أن يحل عرض البياض بالجسم إلا إذا زال منه عرض السواد. ويناقش ابن متّويه الفكرة من زاوية أخرى، مدافعاً عن أن العرض لا يحل بالعرض، فيقول "العرض لا يحلّه عرض، لأن احتمال العرض هو من خصائص التحيّز، فلهذا لا يظهر تحيّز الجوهر إلا بكونه كائناً في جهة... ولو حلّ العرض لم يفترق الحال بين بعض الأعراض وبين بعض، فكأن يصح في الكون أن تحله نقله توجب انتقاله عن محله، فيخلو الجوهر منه. وكأن يمتنع حلول السواد في البياض فيرى المحل على الهيئتين، ولا يصح أن يقال: أن التضاد يمنع مما قلتم، لأنه إذا كان محل البياض هو نفس الجوهر، ومحل السواد نفس البياض فقد تغاير بهما المحل"[2]، إذن فالقول بحلول الأعراض بالأعراض يناقض المعقولية التي تتصف بها الأشياء الواقعية، فيؤدي ذلك إلى إمكان حلول عرضين متناقضين في الجسم الواحد، أحدهما محله الجوهر والآخر محله العرض، فيكونان في مكانين مختلفين. وهذه الفكرة توضح لنا طريقة تفكير المعتزلة في الأشياء الطبيعية، فالمرجع الأساسي هنا هو الطبيعة ذاتها، بالإضافة إلى قوانين المنطق والعقل. فمعرفة الطبيعة في

---

(1) انظر: حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص461.

(2) ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مرجع مصدر، ص 274.

التصور الاعتزالي مبنية على أساس الواقع استقراءاً، وعلى أسس منطقية استنتاجاً. ولا يميز المعتزلة بين الطريقتين إذ أن العالم بالنهاية هو عالم معقول ويسير وفق أسس منطقية. وعند عجز الاستقراء نظراً لمستوى التطور العلمي وطريقة التفكير السائدة، يكون البديل هو الاستنتاج المنطقي، بينما نجد الفرق الأخرى تلجأ إلى مصادر أخرى للمعرفة فيكون النقل هو الأساس الذي يجب على الواقع أن يتفق معه.

2- إمكانية تعري الجواهر عن الأعراض:

يتفق القائلون بالجوهر الفرد على أن الجوهر هو حامل الأعراض، والأعراض المتغيرة تعرض للجواهر وتزول عنها، ولكن هل يمكن أن يكون هنالك وقت لم يكن فيه الجوهر حاملاً لأي نوع من أنواع الأعراض؟ يمكن تقسيم آراء المعتزلة هو هذه النقطة إلى مواقف:

الموقف الأول: يمثله الصالحي، ويذهب إلى "جواز وجود الجوهر خالياً من الأعراض كلها"(1). وهذا ما دفع خصومه إلى انتقاده بحجة أن هذا الرأي يدخله ضمن أصحاب الهيولى القائلين بأن هيولى العالم كانت شيئاً واحداً خالياً من الأعراض، ثم حدثت فيه الأعراض. فطالما أن الجوهر يمكن أن يوجد خالياً من العرض، سيؤدي ذلك إلى قدم الجواهر، ويمكن تشبيه الجوهر هنا بالهيولى غير المتعيّنة الخالية من كل الصور، وأصحاب الهيولى قالوا بقدم العالم، وعلى ذلك فإن القائل بتعري الجواهر عن الأعراض سيسقط في القول بقدم العالم، وكل قول يلزم عنه مقالة فاسدة فهو فاسد(2). ويضيف الجويني نقداً مماثلاً لهذا الرأي؛ وهو إلزام الصالحي القول بقدم الجوهر بناء على قوله بتعري الجواهر عن الأعراض، فيقول: "إذا جوّزت تعري الجواهر عن الأعراض، فكيف تستدل على حدوث الجواهر؟ فلا سبيل إلى ثبوت حدوث الجواهر سوى القول باستحالة تعريها عن الأعراض"(3).

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص5.

(2) البغدادي: أصول الدين، الطبعة الأولى، مطبعة الدولة، استانبول، 1928، ص56.

(3) الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 212.

الموقف الثاني: يمثله أبو هاشم الجبائي وأتباعه من معتزلة البصرة القائلين بأن الجواهر يجوز أن يخلو من كل عرض ما خلا الكون(1)، والمقصود بالكون هنا (الحركة والسكون والمجامعة والمفارقة)، ودليلهم على ذلك هو وجود أجسام خالية من الطعم واللون والرائحة، ولكن ليست خالية من الحركة والسكون. ويدافع ابن متّويه عن هذا الرأي بقوله: "إعلم أن الجوهر الذي هو محل الأعراض يجوز خلوّه من جميع ما يصحّ وجوده فيه من لون وطعم ورائحة وغيرها وإنما نحيل وجوده عارياً عن الكون... لأنه لا يجوز وجوده غير متحيز، ولا يجوز وجود المتحيز إلا في جهة، ولا يحصل كذلك إلا بكون"(2)، وهذه الصفة لا تتحقق إلا لعرض الكون، أما الأعراض الأخرى فيجوز وجوده خلواً منها.

الموقف الثالث: يمثله أبو القاسم الكعبي ومعتزلة بغداد وآخرون غيرهم، وهم يقولون بجواز خلو الجوهر من كل الأعراض ما عدا اللون(3). وقد عارض أصحاب الموقف الثاني هذا الرأي بعدة أدلة نذكر منها:

أن الجوهر غير اللون فكان الواجب أن يخلق الجوهر، ولا يخلق اللون حيث لا يوجد بينهما تعلق، والحجة الثانية تقول: إن اللون يحتاج إلى تحيّز، والجوهر يحتاج في تحيّزه إلى وجوده وبذلك فاللون محتاج في وجوده إلى وجود الجوهر، وهذا يعني أن وجود الجوهر سابقٌ على وجود اللون فيه، ولا يوجد ما يمنع جواز وجود الجوهر خالياً من اللون(4).

بالمحصلة؛ نجد أن المعتزلة تميل إلى القول بإمكان تعري الجواهر عن الأعراض، إلا ما كان منها ضرورياً لوجود الجوهر كالحركة والسكون. ولهذه النقطة عند المعتزلة اتصال كبير بالجانب الميتافيزيقي لتصورهم للعالم، إذ أن الجواهر كانت جواهر في العدم ثم انتقلت إلى

(1) النيسابوري: المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص 62.

(2) ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص 124.

(3) انظر: البغدادي: أصول الدين، مصدر سابق، ص56.

(4) انظر: النيسابوري: المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص 62.

الوجود الذي منحها إياه الله، وعلى ذلك فإن كانت الجواهر حاملة للأعراض في حال وجودها، وهذا يعني أن الله الذي منحها الوجود هو أيضاً خالقاً لهذه الأعراض، وهذه هي نقطة الخـلاف الجوهرية إذ إن الله لا يجوز أن يكون خالقاً للأعراض المتغيرة، لأن ذلك سوف يلحق التغيـر بالذات الإلهية، وهذا ما يخالف مفهومهم للتنزيه المطلق. ولكن إذا قال المعتزلة بتعري الجواهر عن الأعراض تجنباً للقول بخلق الله للأعراض، فيكف تضاف الأعراض إلـى الأجـسام بعـد وجودها؟ هذا ما حاول المعتزلة حلّه عن طريق القول بالتولد فالأعراض كلهـا متولـدة عـن الأجسام طباعاً[1]؛ أي أن الأجسام هي التي تخلق أعراضها، والمقصود بالمتولد هو"مـا يحـلّ بالأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، وهو فعـل للجسم الذي حلّ فيه بطبعه"[2].

بالمقارنة مع رأي الأشاعرة حول هذه المسألة، نجد أيضاً أن قول المعتزلة مستند في جملته إلى ملاحظة ظواهر الطبيعة، واستنتاج القوانين التي يمكن أن توصّف هذه الظواهر، بما ينسجم مع آرائهم الأخرى الفيزيقية والميتافيزيقية، واستدلالهم الأهم في ذلك هو أن بعض الأجسام مثل الماء والهواء لا لون له ولا طعم، وأن الحجر ليس له طعم ، وأن الهواء ليس بمدرك، وأن هذه الأمور ثابتة بالحس ولا داعي لإقحام عنصر ميتافيزيقي لتفسيرها. بينما نجد أن الأشاعرة تتخلى عن الحس المشترك لصالح الميتافيزيقي، إذ إن الغاية الرئيسية التي يسعى الأشاعرة إلى إثباتها بناء على قولهم بعدم تعري الجواهر عن الأعراض؛ هي أن إثبات وجودهما معاً سيؤدي إلـى إثبات حدوث العالم[3]، وأن جعل الأعراض متولدة بفعل الأجسام ينتقص من القدرة الإلهية على الخلق. وهنا نجد أن المعتزلة اعتمدوا منطقاً حسياً لدراسة الطبيعة التي آمنوا بقوانينها، واهتدوا إلى العلاقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية حين قالوا بإمكـان تعـري الجـواهر عـن

---

(1) انظر: الشهرستاني: المِلل والنِحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 80.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص82.

(3) انظر: البغدادي: أصول الدين، مصدر سابق، ص 56.

الأعراض، وهذه الأخيرة- الأعراض- موضوع المعرفة الحسية القاصرة عن إدراك الجواهر، لكنها طريق صحيح لمعرفة العالم الخارجي، والمعرفة العقلية بالجواهر تأتي بعد اجتياز المعرفة الحسية بالأعراض، أي أن لديهم تصوراً صحيحاً لعمل العقل النظري في تحويل الإدراكات الحسية إلى إدراكات عقلية(1).

3ً- علاقة الجوهر بالعرض: (إثبات الأعراض ونفيها).

آمن المعتزلة بحدوث العالم لاعتبارات نقليّة، وأخرى منطقية. تنسجم مع نظريتهم في الجواهر الفردة التي تمثل الأساس لتشكل موجودات العالم بالكامل، وعالجوا مشكلة التغير في العالم الطبيعي المحسوس بقولهم بالأعراض، وأثبتوا حدوث العالم بناء على القول بحدوث العناصر المكونة له، أي الجواهر والأعراض، وقد وجدنا سابقاً أن مسألة الحدوث عند المعتزلة تختلف بشكلها العام و بتفاصيلها، عن القول بالحدوث لدى باقي الفرق من خلال قولهم بقدم الأشياء على شكل معدومات، وحدوثها هو انتقالها من حالة المعدوم إلى حالة الموجود، بتأثير الفاعل أو الله. فإذا كان هذا حال الموجودات جميعاً، فما هو موقفهم من الأعراض؟ هل هي أيضاً ثابتة في العدم، أم أنها تضاف إلى المعدوم لحظة خروجه من العدم إلى الوجود؟ وما هو المؤثر في إضافتها إلى الموجودات؟ بمعنى آخر؛ هل هي من تأثير الفاعل، أم أنها تتولد ذاتياً من خصائص الأجسام نفسها؟

وهنا يمكن أن نحدد اتجاهين في النظر إلى هذا الموضوع:

أولا: لدينا الاتجاه الذي قال به أغلب المعتزلة، ووافقهم على ذلك بعض الفلاسفة الماديون حين ذهبوا إلى أن الأعراض هي استحالات المادة نفسها، أو أنها من اختراعات الأجسام، وأن مصدرها الوحيد إنما هو التولد الذاتي للمادة. والقول بالتولد ليس إلا صورة من صور القول بالتطور والانبثاق: انبثاق صفات المادة كلها بعضها من البعض الآخر مبتدئاً من المادة.

---

(1) انظر: مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول القسم الثاني، مرجع سابق، ص797.

الاتجاه الثاني: هي النظرية الدينية التي قال بها الأشاعرة، وخلاصتها أن الصفات طارئة على المادة تَرِدُ عليها من الخارج بتأثير مؤثر خارجي، أو بفعل فاعل من الخارج، وهذا المؤثر أو الفاعل هو الإرادة الإلهية التي تخلع على المادة صفاتها أو أعراضها في كل لحظة، أو تخلقها فيها في كل لحظة، ومن أجل ذلك قال أصحاب هذه النظرية أن الأعراض تفنى في ثاني حال حدوثها، واشترطوا لاستمرارها في المادة تدخل الإرادة الإلهية في كل لحظة من لحظات الزمان، ومعنى ذلك أن كل صفة مرتبطة عندهم بلحظة خلقها، ومن أجل ذلك فإن كلمة عرض تعني عندهم سرعة الزوال، في حين أنها تعني عند أصحاب الاتجاه الأول صفات تعترض في المادة وتقوم بها (1).

يمكن أن نضيف إلى الاتجاهين السابقين اتجاهاً ثالثاً تمثله نظرية الخلق بالكمون التي قال بها النظّام من المعتزلة، إذ أنها تمثل الموقف الوسط بين الموقفين السابقين، وتعارضهما في الوقت نفسه، فهي تعارض الاتجاه الأشعري في قوله بأن وجود الأعراض مرهون بلحظة الإدراك، وتعارض الاتجاه الأول في قوله بأن صفات المادة هي من اختراعات المادة نفسها، لكنها في الوقت نفسه تشكّل محاولة للجمع بين الرأيين، من حيث القول بأن الأعراض كامنة في المادة التي خلقت دفعة واحدة، وأن ظهور هذه الأعراض أمامنا، لا يعني حدوثها بل مجرد ظهورها من مكامنها، فالله قد خلق صفات المادة دفعة واحدة، وأكمن فيها صفاتها فيتوالى ظهورها من مكامنها وفقاً للظروف المناسبة وزوال ما يمنع ظهورها، وعليه فلا علاقة لها بذواتنا المدركة، وما ينطبق على المادة ينطبق على العالم كله الذي خلقه الله بكل ما فيه دفعة واحدة، وأكمن الأشياء بعضها في بعض، بحيث يكون تقدم بعضها، أو تأخر بعضها عن بعض وفقاً على ظهورها من المكمن دون أن يكون هناك حدوث أو خلق جديد (2).

---

(1) انظر: هويدي، يحيى: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 219.

(2) انظر: الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص304 .

إن المعتزلة بتأكيدهم على أن الأعراض تحولات للمادة نفسها عن طريق التولد، يؤكدون على مادية خواص الأجسام، ووحدة الموجودات في الطبيعة، ونلاحظ هنا استمراراً للنهج الاعتزالي في تقليص التدخل الإلهي في العالم بناء على فهمهم للوحدانية، ومراعاةً لمبدأ التنزيه الذي يشكل الأساس الفكري الذي بنوا عليه تصورهم للعالم. لكننا في الوقت نفسه لا نجد في المصادر الاعتزالية المتوفرة لدينا ما يساعدنا على الإجابة الدقيقة على السؤال: متى توجد هذه الأعراض؟ ولكننا يمكن أن نحدد موقفين للمعتزلة بهذا الصدد: الموقف الأول الذي يمثله أبو الهذيل العلاف وهشام والفوطيّ ومعمر، وهذا الموقف لم يعترف بأي صفة للجزء، ويقول إن الأعراض هي نتيجة لإئتلاف الأجزاء، وهؤلاء لم يعترفوا إلا بالحركة والسكون كصفتين ملازمتين للجزء. ويقولون إن المجامعة بين الأجزاء ومفارقتها تتولدان عن الحركة، وأن باقي أعراض الجسم ناتجة عن الحركة، وليس لها وجود ثابت حقيقي. الموقف الثاني يمثله الاسكافي القائل إن الجزء الواحد يحتمل اللون والطعم والرائحة، وجميع الأعراض إلا التركيب، والجبائي القائل من جهته إن الجوهر إذا ما وجد كان حاملاً للأعراض، ويجيز عليه الحركة والسكون والمماسّة والطعم والرائحة إذا كان منفردا، وحسب قول أصحاب هذا الموقف تكون الأعراض ملازمة للأجزاء لا تنفك عنها، وهي التي تعين الأجزاء، وتميزها الواحد عن الآخر، فتصبح إذن الأعراض ثابتة وحقيقية، إذ إنها صادرة عن الأجزاء، وليست ناتجة عن مجامعة الأجزاء بحسب رأي أصحاب الموقف الأول (1).

وبالمقارنة بين الاتجاهين الأول والثانيٍ نجد أن الأشاعرة إذ قالوا بوجود الأعراض واهتموا بإثبات وجودها للأجسام، وبإثبات أن الله خالقها كما أنه خالق الأجسام، فما ذلك إلا لأن بعض المعتزلة قد نفى وجود الأعراض أصلاً، والذين قالوا بوجودها ذهبوا إلى أن الله ليس خالقها بل خالق الأجسام فقط، وإذا كان الأشاعرة قد قالوا بأن الأجسام لا تسبق الحوادث فما

(1) انظر: نادر، ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 164-165.

ذلك إلا لأن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الأجسام لها وجود سابق على وجودها المعروف، وهو وجودها باعتبارها معدومات قديمة.

كان للاتجاه العام في مسألة علاقة الله بالإنسان عند المعتزلة صداه في مسألة علاقة الله بالمادة أو العالم، فقد وجدنا سابقاً كيف أن المعتزلة يضحون بالقدرة الإلهية مقابل تأكيد حرية الإنسان وقدرته في مجال علاقة الله بالإنسان، وقد فعلوا مثل ذلك في علاقة الله بالمادة بناء على فهمهم للتوحيد، ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال نص يذكره البغدادي وينفي فيه مقالة الكعبي بأن المعتزلة يقولون بخلق الله للأعراض "وزعم الكعبي في مقالاته إن المعتزلة أجمعت على أن الله عزّ وجلّ خالق للأجسام والأعراض... وفي هذا الفصل من كلام الكعبي غلط على أصحابه من وجوه... منها حكايته عن جميع المعتزلة بأن الله عزّ وجلّ خالق الأجسام والأعراض، وقد عُلم أن الأصم من المعتزلة ينفي الأعراض كلها، وأن المعروف منهم بمعمر يزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض وإن ثُمامة يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها. فكيف يصح دعواه إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض وفيهم من ينكر وجود الأعراض. وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله لم يخلق شيئاً منها. وفيهم من يزعم المتولدات أعراض لا فاعل لها"[(1)].

ويؤيد الشهرستاني ما يذهب إليه البغدادي في حديثه عن أصحاب معمر بن عباد السلمي، إذ يروي عن معمر أنه كان يقول: "إن الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام، فأما الأعراض فأنها من اختراعات الأجسام إمّا طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق... وإمّا اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق"[(2)].

من هذه النصوص وغيرها نجد أن المعتزلة أنكروا الأعراض، ولكن الأعراض موجودة ومثبتة بالحس والمشاهدة، فكيف فسّر المعتزلة ذلك؟ فالجواهر الفردة بذاتها لا تحمل إمكانية

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفِرق، مصدر سابق، ص 95.

(2) الشهرستاني الملل والنِحل، مصدر سابق، ص 80.

قبول العرض قبل اجتماعها مع بعضها البعض لتكوين الأجسام، بل إن الجواهر الفردة لا يمكن أن توجد منفردة، فهي لو أمكنها ذلك لظلت متفرقة منفردة، ولما أمكن تكوين أشياء العالم؛ ولما ظهرت فيه الحوادث والتغيرات المستمرة. لذا كان من الضروري وجود الأعراض، من أهم صفاتها أنها لا يمكن أن توجد منفردة أو قائمة بذاتها. فيجب اجتماع العنصرين لتتكون أشياء العالم، فإذا كان إثبات حدوث العالم يستدعي إثبات حدوث الجواهر الفردة، فإن إثبات حدوث الجواهر الفردة يستدعي إثبات حدوث الأعراض- كما يدعي الأشاعرة - ، ذلك لأن الاختلاف بين موجودات العالم مبني على أساس اختلاف الأعراض التي تحل بالجواهر. والعرض هو ما قابَلَ الجوهر من حيث هو موجود ولا يقوم بذاته، فلا يوجد إلا متحيزاً. والعلاقة بين الجوهر والعرض علاقة وجودية، إذ لا يمكن أن يحل العرض إلا بجوهر يقوم به ويتشكل من خلاله. إذن لا بد من وجود الأعراض.

لحلّ هذا الإشكال ميّز المعتزلة تمييزاً واضحاً بين الأعراض و الجواهر، فمقابل تحيز الجوهر فإن الأعراض لا تتحيز بذاتها، والجواهر تبقى والأعراض لا تبقى، "والجواهر لا تحل في غيرها إنما تحل بها الأعراض، أما ثبات هذه الأعراض فإنه يتم اضطرارياً وهو ما نعلمه من تصرفاتنا أو تصرف غيرنا من خلال مشاهدتنا للأحياء"[(1)]، إذن إثبات الأعراض معلوم بالحس والمشاهدة، ولكن المعتزلة عندما نفت الأعراض لم يكن القصد من وراء ذلك نفي وجود الأعراض، إنما ما قصدوه هو نفي أن تكون الأعراض مخلوقة لله، فالمعتزلة جميعاً كما يذهب الكعبي في المقالات[(2)] يقرون بوجود الأعراض، لكنهم أنكروا أن تكون الأعراض من خلق الله، فجعلوا منها استحالات للمادة نفسها؛ أي أن المادة هي التي تخلق أعراضها. ومذهب المعتزلة في الأعراض يقرّ أن اللون والرائحة والحركة والسكون.. هي أعراض تعرض للجسم

(1) الراوي، عبد الستار: فلسفة العقل، مرجع سابق، ص56.

(2) انظر: أبو القاسم الكعبي البلخي: باب ذكر المعتزلة من كتاب مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص 63.

ولكنهم لم يقولوا أن الأعراض متغيرة بين لحظة وأخرى بقدرة قادر، فبما أن الأعراض مدركة بالحواس، وأن ما يدرك بالحواس هو الجسم فقد ذهب بعضهم إلى أن الأعراض أجسام، وفي ذلك يذكر البلّخي "إن الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف، وأن الإنسان مستطيع لا باستطاعة، واللون والطعم والرائحة والطول والعرض وجميع ما يدّعي أصحاب الأعراض أنه عرض، أجسام متداخلة، إلا الحركة والسكون فإنهما عرضان عنده"(1)، وهو بذلك يكون قد أثبت أن علم الله بالأعراض هو علم بالأجسام، وكما أن العلم بالجواهر الفردة ثابت، فيكون علم الله بالأجسام المركبة من هذه الجواهر ثابت أيضاً، وبما أن العالم مركب من جواهر وأعراض وكلها محسوسة ومدركة، وثابتة، وهي أساس علمنا ومعرفتنا بالعالم من حولنا، وبالتالي فإن العالم بجملته باقٍ وثابت وهو مصدر معرفتنا.

هذه المحاولة تعبر عن رغبة المعتزلة في إدراك الثبات وراء الحركة، والدوام وراء التغير؛ أي إدراك العالم كموضوع للمعرفة، لأن الأشياء المتغيرة لا يمكن أن تكون أساساً صالحاً لبناء العلم. فالعالم متناهٍ وكل متناهٍ محدود، وكل محدود إمّا حامل أو محمول؛ أي إمّا جوهر أو عرض،"فلن تجد في العالم إلا قائماً بنفسه حاملاً، أو قائماً بغيره محمولاً، شاغلاً لمكان أو غير شاغل له، الأول ثابت وهو الجوهر، والثاني متغير معدوم وهو العرض، وهذا لا يعدو أن يكون انعكاساً للإيمان بوجود الثبات وراء التغير"(2). المعتزلة بنفيهم للأعراض، واعترافهم بوجود الأجسام فقط، كان معناه بطريق غير مباشر؛ جواز وجود الأجسام في عالم غير عالم الحوادث وهو العالم الحسي المعروف: عالم الأعراض، وهذا تمهيد لقولهم الثاني في جواز وجود الأجسام وجوداً سابقاً على الحوادث.

إن نفي المعتزلة لوجود الأعراض أصلاً، وقول البعض الآخر منهم بالتولد والكمون يؤدي إلى تحديد القدرة الإلهية، فقد ذهبوا إلى أن الله قادر على الجواهر والأعراض، ونحن هنا أمام

(1) المصدر السابق: ص 70.

(2) الخولي، يمنى: الطبيعيات في علم الكلام، مرجع سابق، ص87.

قدرة مطلقة، لكن هذه القدرة المطلقة لا تتعدى عندهم ميدان المعدوم إلى ميدان الإرادة الحادثة. وارتباطاً بهذه المسألة، ناقش المعتزلة مشكلة تناهي الأعراض من ناحية العدد، "فيذهب الجرجاني إلى أنهم قالوا: إن أنواع كل قسم من هذه الأقسام متناهية من حيث العدد؛ أي بحسب الوجود بالفعل"[1]، غير أنهم يذهبون إلى أنه يكون في الإمكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة إلى غير نهاية، إلا أن ما يخرج منها إلى الوجود الفعلي متناهٍ، ومن هنا فإن الجبائي قد جوز أن توجد أعراض لا نهاية لها بحسب الإمكان[2]، وبذلك يحافظ المعتزلة على القدرة الإلهية المطلقة على خلق أعراض لا نهاية لها، أما المخلوق منها بالفعل فهو متناهٍ.

4ً – بقاء الأعراض:

إن ما يمثل جوهر الخلاف في تصور العالم بين المعتزلة ومعارضيهم، هي المناقشات التي دارت حول بقاء الأعراض أو فنائها في كل لحظة لتخلق من جديد، وقد ترتب على هذه المسألة نتائج خطيرة، جعلت من الفرق القائلة بالجوهر الفرد كأساس لتصور العالم، تبدو متناقضة في اتجاهاتها، رغم اعتمادها على أساس واحد. وقدم المتكلمون من خلال ذلك نموذجاً فريداً من حيث المرونة الفكرية، وذلك باستخدام الفكرة الواحدة لدعم اتجاهين متناقضين تماماً، بما ينسجم والآراء المختلفة لكل فريق. فقد ذهب الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين، لأنه يقضي التجدد المستمر وتخصيص كل فعل بوقته، وذلك حسب الإرادة الإلهية. ووافقهم النظّام والكعبي من المعتزلة[3]. فالأعراض متغيرة متبدلة دائماً، كما هو مشاهد؛ والجسم الحار لا يستمر حاراً، والجسم المتحرك لا يستمر متحركاً، وبالجملة فإن كل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض، ومن الممكن أن يحدث هذا التغير بعد آن واحد من الزمن، فالأعراض تزول وتفنى بعد كل آن واحد من الزمان، وتحل محلها أعراض أخرى من النوع نفسه إذا أراد الله

---

(1) محمد صالح السيد: الإسكافي، مرجع سابق، ص149– 150.

(2) انظر: خشيم، علي فهمي: الجبائيان، مرجع سابق، ص153.

(3) انظر: الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص 101.

استمرار هذا النوع من الأعراض، أو من أنواع أخرى من الجنس نفسه، أو يمنع حدوث الأعراض فيه إذا أراد فناءه. وهذا يدل – حسب الأشاعرة – على تجدد الأعراض في كل وقت، ولما كانت الجواهر لا تخلق منفردة بل بأعراض، والأعراض لا تخلق منفردة بل في الجواهر، ولما كان من المستحيل عندهم قلب الجواهر أعراضاً أو العكس. فإن هذا كله يؤدي إلى أن الجواهر نفسها تخلق في كل وقت، ومعها أعراضها من حركة أو سكون، ومن اجتماع أو افتراق، ولما كان كل ما في الكون سواء كان جواهراً أو أعراضاً، مؤلفاً من أجزاء لا تجزأ بأعراضها، فإن الذي يمسك هذا الكون في مجموعه؛ وفي أجزائه هو قدرة الله الخالقة، وإرادته التي يجوز منها أن تفعل كل ممكن وكل متخيل في العقل. والأجزاء الجسمية متناهية في العدد ولكن الله يخلق منها ما يشاء بأعراضه دفعة واحدة؛ وبما أنه لا يخلق جوهراً عارياً من الأعراض ولا عرضاً دون جوهر، كما أنه لا يقلب الجوهر عرضاً ولا العكس، فالله لا يزال يخلق الأشياء بأعراضها خلقاً مستمراً في كل آن، وهو يعدمها بأن يكف عن خلق الأعراض.

والنتيجة الطبيعية لهذا كله؛ هي أن الكون في مجموعه أو أجزائه في هذا الآن غيره في الآن السابق، وغيره في الآن التالي، وقدرة الله بما جرت عليه العادة في الفعل هي التي تظهر لنا أن الكون واحد في امتداد وجوده، ونحن إن كنا لا نستطيع أن نرى الفعل الخالق الذي يفعله الله في الكون باستمرار، فذلك لأنه يدقّ عن إدراك الإحساس الإنساني الخادع[1].والتعليل الذي يذهب إليه الأشاعرة لتمسكهم بهذا القول يعرضه الإيجي، بعدة حجج، ملخصها:

أولاً: أنه لو بقيت الأعراض لكانت باقية ببقاء، والبقاء عرض، ولا يقوم العرض بالعرض.

ثانياً: أنه لو بقي العرض لكان جائزاً على الله أن يخلق عرضاً آخر، فيجتمع عرضان،و قد يكون أحدهما مضاداً للآخر، وهذا لا يجوز، ففي وجود عرض نفي للعرض المضاد له.

ثالثاً: أنه لو بقيت الأعراض لامتنع زوالها، واللازم باطل بالإجماع وبشهادة الحواس[2].

(1) انظر: س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق، ص: ح من مقدمة المترجم.

(2) انظر: الإيجي: المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص 101.

لكن المعتزلة لا يوافقون الأشاعرة على قانون عدم بقاء الأعراض. فمن أصولهم القول ببقاء الأعراض حتى يتفق ذلك مع رأيهم في خلق الإنسان لأفعاله، وأيضاً مذهبهم في بقاء صفات الأشياء ثابتة بعكس الأشاعرة، الذين يقولون بالخلق المتجدد لكل شيء في الوجود، فالله خالق كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان، كما يبدو أن هناك ارتباطاً بين قول المعتزلة ببقاء الأعراض و قول أبي الهذيل العلاف بسكون أهل الجنة على حال واحدة، ليمنع امتداد حوادث لا آخر لها في الدار الآخرة[1].

الأساس الذي اعتمد عليه المعتزلة في مناقشتهم لهذه المسألة؛ هو اعتبار الحركة والسكون من الأعراض، فالحركة في الفكر الفلسفي تأتي كمسألة متصلة بشكل مباشر بدراسة الوجود، حيث أنها الخاصية الأساسية له، ونميّز عند المعتزلة أربعة اتجاهات حول الحركة، هي[2]:

1- الحركة مطلقة ولا وجود للسكون إلا في اللغة كاصطلاح فقط.

2- وجود الحركة والسكون معاً.

3- إلغاء وجود الحركة والسكون، والقول بجسم متحرك أو ساكن.

4- السكون مطلق ولا وجود للحركة إلا في اللغة فقط. وهذا الاتجاه يمثله معمر بن عباد السلمي الذي يقول: "الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة ومتحركة على اللغة، والجسم في حالة خلق الله له ساكن"[3].

فقد "قال قائلون منهم أبو الهذيل وهشام وبشر بن المعتمر وجعفر بن حرب والاسكافي وغيرهم: الحركات والسكون والقيام والقعود... أعراض غير الأجسام"[4]، ثم اختلف الناس في الأعراض هل تبقى أم لا؟

---

(1) انظر: س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق، ص 26.

(2) انظر: البندر، رشيد: مذهب المعتزلة، مرجع سابق، ص 121.

(3) الأشعري: المقالات، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 21.

(4) المصدر السابق، ص 35.

يعرض الأشعري لموقف المعتزلة في هذه المسألة فيقول:

"فقال أبو الهذيل: الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى، والحركات كلها لا تبقى. والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى. وزعم أن سكون أهل الجنة باقٍ،... وكان يزعم أن الألوان تبقى، وكذلك الطعوم والأرايح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لا في مكان"[1]، أغلب المعتزلة تجمع على أن الحركة لاتبقى، وذهب إلى هذا الرأي أبو علي الجبائي، وإلى ذلك صار معظــم المعتزلــة، فالحركة هي كون الجوهر في حيّز بعد الكون في غيره، ثم كونه في الحيّــز الثــاني لا يبقــى زمانين، فإن استقر في الحيّز الثاني تجدد له سكون في الحالة الثانية، بقي ذلك السكون إلــى أن يطرأ على المحل ضده، بينما ذهب أبو هاشم إلى أن الحركة باقية، وإنه لا معنى لها إلا الكون في المحل الثاني بعد الكون في غيره، والكون في المكان الثاني في الحالة الثانية هو الكون في الحالة الأولى. إذن الخلاف بين المعتزلة حول المسألة؛ هو أن البعض يذهب إلى أن الحركــة تخالف السكون، بينما أنكر أبو هاشم وأتباعه ذلك، فقالوا الحركة في المكان الأول هــي عــين السكون في المكان الثاني[2].

ذهب أبو هاشم إلى أن "الجوهر يجوز خلوّه من اللون والطعم والرائحة، وكذلك غيرها من الأعراض ما خلا الكون، فإذا وجد فيه الكون وجاور غيره لم يخل من التأليف، لأن الكون يولده بشرط التجاور. فإذا وجدت فيه رطوبة لم يخل من الاعتماد سفلاً لأن وجوده مضمّن به، فــإذا وجدت يبوسة لم يخل من الاعتماد صعوداً، لأن وجوده مضمّن به. فإذا وجد في الجوهر اللون فبعد وجوده فيه لا يجوز أن يخلو منه ومن ضدّه، لأجل أن ضده يجوز عليه البقــاء كهــو ولا يحتاجان في الوجود إلى أكثر من المحل، ويقول بأن هاهنا أجساماً يُقطع على أنها خاليــة مــن الطعم والرائحة ولا يقطع على أن هاهنا أجساماً خالية من الألوان.."[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 44.

(2) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 479.

(3) النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البغداديين والبصريين، مصدر سابق، ص 62.

إذا كان المعتزلة يميزون في الأعراض بين ما يبقى مادام لم يحلّ محله ضده، كالحياة تبقى مادام لم يحل محلها الموت، وكلاهما عرض عندهم، فإن الأشاعرة يعتبرون الأعراض كلها لا تبقى زمانين، أي لا تدوم بل تزول وتتجدد مع آنات الزمان. وذلك لأن العرض عند الأشـــاعرة يقتضي التجدد المستمر، وفي هذا إدخال للعقل في دوائر مغلقة، بحيث يبدو منعكفاً على نفسه ، وتحويل الموضوع إلى جدال فارغ بلا مضمون، وهذا ما يفسح للقدرة الإلهية أن تنفي ما قامت به أولاً بلا سبب ولا علّة؛ بل لمجرد إثبات القدِرة على حساب العالم. وبذلك تكون وظيفة القدرة الإلهية هي تدمير العالم لتثبت ذاتها، وهذا كله يقتضي أن تكون الظواهر الطبيعية غير مستقرة بذاتها، بل تحتاج إلى بقاء وتجدد باستمرار وتدخل إرادة خارجية، وهو افتــراض ميتــافيزيقي خالص يؤدي إلى هدم العلم الطبيعي، ويدافع عن الإرادة الإلهية على حساب قانونية الطبيعــة، وكأن الدفاع عن الإرادة لا يكون إلا بهدم أسس العلم وبقاء العالم.

أمّا المعتزلة فقد قالوا ببقاء الأعراض، وهذا أقرب إلى التصور العلمي وبقاء الظواهر الطبيعية، واستدلوا على ذلك بأن المشاهدة تقرّ باستمرار الظواهر؛ أي إثبات العالم دون نفيه، ولا مبـــرر لنفي هذا الحس العلمي لمجرد افتراض ميتافيزيقي مسبق، كما أنه لا مبرر لإلحاق التغير فـــي العالم بإرادة تبرر وجودها في كل لحظة. يبدو الفرق جلياً بين الموقفين؛ حيث يمثـــل الموقـــف الأول التفكير الميتافيزيقي الديني، بينما يمثل رأي المعتزلة ومن تابعهم مـــن الحكمـــاء تأكيـــداً لوجود الطبيعة، وإمكانية معرفتها معرفة حقيقية وفقاً للقوانين التي تعمل بمقتضاها، ويمكن إعادة الخلاف بين الموقفين إلى الخلاف الميتافيزيقي الذي عرضناه في الفصل الثاني لتصور كلٍّ من الفريقين للصفات الإلهية، وتحديداً إلى الموقف من الإرادة الإلهية.

وبالنتيجة فإنه بعد أن صاغ المعتزلة النظرية الذرية، وأسهموا في تطويرها مـــن خـــلال المناقشات التي دارت بينهم، تبناها الأشاعرة لإقامة البرهان على حدوث العالم، ولتكـــون فـــي الوقت نفسه دليلاً على الخلق الخارجي للطبيعة، وعلى وجود الخالق وقدمه، ويمكن أن نعّد ذلك مظهراً لوحدة الأساس الذي تقوم عليه بُنية كل من الفكـــرين الاعتزالـــي والأشـــعري. إلا أن

الأشاعرة اتخذوا موقفاً مغايراً لموقف المعتزلة بصدد الجزء، "فبينما أخضع أبو الهذيل العلاف المذهب لمنهج المعتزلة العقلي، نجد أن الأشاعرة قد حولوه إلى نظرية في مناسبات الفعل الإلهي، الأمر الذي تأدى إلى تحطيم النطاق المعقول للعلية"(1)، ووظفوها في تحقيق الأهداف الدينية، التي تقوم على إعطاء القدرة اللانهائية لله وحده على كل شيء، وإفراده بالأزلية والأبدية، وذهبوا إلى أن الحادث يتألف من أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال، ولا علاقة لأحدها بالآخر، واعتبروا تلك الأجزاء سلسلة من الأشياء تخلق خلقاً متجدداً في كل لحظة. فحسب الرؤية الأشعرية ما أن تسلّم بوجود جوهر فرد أي مادة غير قابلة للتجزئة، حتى تصل إلى إثبات مبدأ سامٍ يعطي للمادة ولكافة الأجسام المركبة تحديدها وتمييزها، "إذ أن المادة لو كانت بذاتها قابلة للانقسام لحملت في قرارتِها إمكانية تحديد ذاتها وعلة هذا التحديد ولبطل والحالة هذه وجود مبدأ أول للكائنات، فإذا سلمنا بمبدأ الجوهر الذي لا يتجزأ بذاته (الذرة) وجب علينا أن نعترف بتدخل مبدأ سامٍ (متعالٍ) يعطي للمادة تحديدها وميزاتها"(2).

إن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ عند الأشاعرة تحمل بين ثناياها نتيجة أخرى، وهي اتصال فعل الخلق ودوامه، فإذا كان في المادة ذاتها السبب الكافي لاتصالها وانفصالها، فإن تراكم عدة ذرات وتجمعها لتشكل الأجسام والكائنات يجب أن يكون تراكماً عفوياً وبفعل الصدفة، ولكن هذه الصدف بمجرد كونها متعاقبة أبداً، تحتم وساطة من مبدأ سامٍ متعالٍ يخلقها دوماً وأبداً ويكون لها دعماً وسنداً. ونتيجةً لذلك يجب أن تكون الجواهر والأعراض مخلوقة في كل لحظة والكون كله مرهون في آن بالعناية الإلهية المتناهية القدرة، والكون دائماً على تمدد وانتشار وتفكك، واليد الإلهية وحدها هي التي تضمن له في كل لحظة وحدته وتلاحمه ودوامه، وإن كنا نحن لا نشعر بكل ذلك، فهذا مرده إلى عجز وقصور في الحواس والإدراك فـ "... ليس

(1) أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 192.

(2) كوربان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 193.

للذرات عند الأشعري وأصحابه بقاء مكاني ولا بقاء زماني، لأنها وحدات لا امتـداد لهـا ولا أبعاد كما تصورها العلاف من قبل، فالمكان إذن ليس سوى مجموع ذرات منفصلة والزمـان، كذلك مجموع آنات منفصلة بين كل اثنين منها فراغ، وهكذا شأن الحركة فهي أيـضاً مقـسمة كالزمان والمكان إلى أجزاء لا امتداد لها يفصل بين كل حركة وحركة سكون، فإذا قـصرت فترة السكون كانت الحركة سريعة، وإذا طالت فترة السكون كانت الحركة بطيئـة"[1]، أمّـا الباقلاني فقد صاغ مذهب الأشاعرة في صورة مذهب ذري يذهب فيه إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لا حصر لها، خلقت من العدم المطلق، والعقل يحمل على هذه الجواهر كيفيّـات ليست من طبائعها وإنما هي من صنع العقل فقط، وإذا انفصلت هذه الكيفيّات عن الجواهر فإن هذه الجواهر لا تلبث أن تتلاشى، أي تنعدم.

إذن فالجواهر متغيرة محدثة وكذلك أعراضها، فلا يبقى العرض زمانين والزمان كـذلك مؤلف من ذرات هي آنات منفصلة، والله هو الذي يخلق هذه الجواهر وأعراضها، وهو الـذي يفعل فعلاً مباشراً فيها إذ هو العلة المباشرة لجميع التغيرات التي تطرأ عليها، وليس ثمة علـل ثانوية لأنه لا توجد قوانين للطبيعة [2]، وبناء على تمايز الذرات وانفصالها كلياً بعـضها عـن بعض وكون الذرات ليس لها بقاء زماني كما ليس لها بقاء مكاني، قال الأشعري: إن العرض لا يبقى زمانين أو وقتين؛ أي أنها – يقصد الأعراض – تبقى جزءاً واحداً لا يتجزأ مـن الزمـان وهو الآن.

حاول الأشاعرة أن يسلكوا مسلكاً عقلانياً ليثبتوا بطريقة أن الجواهر وأعراضها تنتهي إلى العدم، فهي إذن حادثة، فالعالم مؤلف من هذه الذرات، إذن هو حادث، ولكن خلال هذا المسلك العقلاني من حيث الشكل خرجوا على جوهر العقلانية من جهتين، فمن جهة أولـى رفـضوا تصور العقل لكيفيّات الجواهر الفردة، حين نفوا هذه الكيفيّات ما دامت آتية من العقل، ومن جهة

(1) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول: القسم الثاني، مرجع سابق، ص 737.

(2) انظر:أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 201.

ثانية رفضوا الوجود الموضوعي للكيفيّات والأعراض التي تحملها الجواهر الفردة، واعتبروا العقل وحده مصدر وجودها (1).

إن الأشاعرة على الرغم مما نعرفه عنها من وقوفها ضد المعتزلة، فإن من يتتبع تطور الفكر الأشعري يجد أن الأشاعرة المتأخرين ابتداء من الجويني، وصعوداً إلى الفخر الرازي بدأوا في مراجعة مواقفهم من المعتزلة، بل إن بعضهم بدأ من اعتناق بعض آراء المعتزلة التي رفضها أسلافهم، لذلك نجد أن أوجه الشبه والالتقاء بين متأخّري الأشاعرة والمعتزلة أمر لافت للنظر.

أما المعتزلة فإنهم بقولهم إن انتهاء تجزؤ الذرات إلى حد يمتنع عنده التجزؤ، فإن ذلك كان يعني في نظر العلاف أن المادة متناهية، وإن كونها كذلك يؤدي إلى إثبات كونها غير أزلية؛ أي كونها حادثة أو مسبوقة بالمعدوم، وإن وجودها يحتاج إلى سبب من خارج ذاتها، وينبغي أن يكون هذا السبب قديماً لا حادثاً وهو الله، فالعلاف قد جعل الأجزاء متناهية في القسمة وفقاً لنظريته في تناهي مقدورات الله، بينما جعل النظّام الأجزاء لا متناهية من حيث القسمة الذهنية وفقاً لتصور قدرة الله. حقيقة إن الغاية من ذلك معارضة القائلين بالطبع، وأن في الأجسام مقوماً ذاتياً باطنياً يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها أو بموجب طبيعتها، ولكن هل هذا يعني سلب الأجسام خصائصها الذاتية؟ ألا يمكن إيجاد توازن بين القدرة الإلهية والقوانين الطبيعية؟

أدى قول المعتزلة باختيار الإنسان لأفعاله، إلى إنكار هذا. فالمعروف عن المعتزلة قولهم بحرية الإرادة الإنسانية، حتى لو أدى ذلك إلى الحد من القدرة الإلهية ، لذلك فإن ما نصادفه في بعض الدراسات من الآراء القائلة بأن النظرية الذرية عند المعتزلة إنما وضعت لتفسير لتعزيز القول بالقدرة الإلهية، فإنه رأي قائم على الخلط بين آراء الفريقين، إذ أن المعتزلة استخدموا النظرية الذرية بشكل يؤدي إلى الحد من وظيفة الفاعل في هذا العالم.

---

(1) انظر: مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول القسم الثاني، مرجع سابق، ص 866.

ثالثاً – مشكلة السببية:

يُعدُّ موضوع السببية من الموضوعات الهامة في مجال الفكر الفلسفي عبر مختلف العصور، وربما لا توجد مسألة لقيت عناية المفكرين والفلاسفة مثل ما لقيته مسألة السببية، فبدونها تستيحل كل فلسفة في المعرفة، وتبطل كل فلسفة من فلسفات الوجود، "فأساس تصوّر العلم لهذا العالم هو مبدأ العليّة، أي تأكيد ضرورة وجود علة كافية لكل ما يحدث في العالم وللعالم جملة، ومن غير القول بوجود العلية، على صورة تأثير شيء في شيء ورجوع النظّام كله إلى مؤثر واحد، لا يمكن العلم ولا التفسير العلمي للأشياء"[(1)]، إذ أن السببية هي الرابطة الوحيدة التي تربطنا بالعالم، بحيث إذا رفضنا تلك الرابطة الضرورية فلسوف يتردى العالم إلى فوضى والفكر إلى اضطراب، ونظراً لهذه الأهمية فقد انشغل الفلاسفة والمفكرون على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم بفكرة السببية بقصد تفسيرها وبيان حقيقتها وطبيعتها.

(1) أبو ريدة، محمد عبد الهادي: الإيمان بالله في عصر العلم، مرجع سابق، ص 179.

غرضنا في هذا القسم من الدراسة أن نفصّل في رأي المعتزلة حول هذا المفهوم، وأن نبيّن جوانب الضعف والقوة في نظرتهم إلى السببية، وأن نربط بين هذه الأفكار بالأفكار الأخرى المكونة للمذهب. مع الإشارة إلى أن رجال الاعتزال لم يكونوا على موقف واحد فيما يتعلق بهذه المسألة، فأفكارهم تتراوح بين الاقتصار على العلل والأسباب المادية، ويمثل هذا الموقف القائلون بالطبع من المعتزلة، وبين من يفسر حدوث الظاهرات الطبيعية باعتبارها مسببات تصدر عن أسباب طبيعية، مع الإقرار بأن الله هو خالق الأسباب والمسببات على نحو مباشر أو غير مباشر، بشرط عدم المسّ بقدسية العقل ومبادئه.

1- مفهوم السببية لغة واصطلاحاً:

ورد في لسان العرب لابن منظور في مادة سبب: "السبب: كل شيءٍ يتوصّلُ به إلى غيره...، والجمع أسباب، وكل شيء يُتوصَّلُ به إلى الشيء فهو سبب"**[1]**، يبدو أن هذا المعنى لا يختلف كثيراً عن المعنى الاصطلاحي الذي استخدمه الفلاسفة والمتكلمون والمناطقة لهذا اللفظ، باعتبار أن السبب لديهم هو ما يترتب عليه مسبب في العقل وفي الواقع، فالمقدمات الصادقة سبب النتيجة الصادقة، وبعض الظواهر الطبيعية سبب ظواهر أخرى، وهذا هو المعنى العلمي السائد اليوم **[2]**. ويفصل المعجم الفلسفي في شرحه لكلمة سبب بالقول: السبب هو الحبل أو ما يتوصل به إلى المقصود والجمع أسباب، والفرق بين السبب والشرط؛ أن السبب هو ما يكون منه الشيء محتاجاً إليه إما في ماهيته، أو في وجوده، على حين أن الشرط هو ما يتوقف

([1]) ابن منظور: لسان العرب، مادة سبب، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 1910.

(2) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، مرجع سابق، ص 96.

عليه وجود الشيء، كالوضوء للصلاة، وقيل أيضاً: إن السبب ما يلزم من عدمه العدم، ومن وجوده الوجود، على حين أن الشرط ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده لذاته لا وجود ولا عدم. وكذلك السبب هو المبدأ الذي يفسر الشيء تفسيراً نظرياً، وهو ما يتوصل به إلى غيره. والسببية هي العلاقة بين السبب والمسبب، ومبدأ السببية أحد مبادئ العقل، ويعبرون عنه بقولهم: لكل ظاهرة سببٌ أو علة، فما من شيء إلا كان لوجوده سبب؛ أي مبدأ يفسر وجوده.(1) بينما نجد أن الجرجاني يضيف إضافة جديدة لمعنى السبب حين يفرق بين السبب التام الذي يوجد المسبب بوجوده فقط، و السبب غير التام الذي يتوقف وجود المسبب عليه ولكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط (2). وبالرغم من أننا لا نعثر لدى المعتزلة على تعريف مباشر لكلمة سبب، إلا أننا يمكن أن نفهم من عباراتهم أن فهمهم لمعنى السبب لم يخرج عن المعنى اللغوي والاصطلاحي المذكور.

فكرة أخرى تستدعي الانتباه هنا؛ وهي أن مصطلح السبب يستخدم أحياناً بمعنى مغاير للفظ العلة. فقد ورد هذا التفريق في المعجم الفلسفي للدكتور صليبا، حيث يقول: "والسبب مرادف للعلّة، إلا أن النظار يفرقون بينهما من وجهين: أحدهما أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به، والثاني: إن المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط، على حين أن السبب يفضي إلى الشيء بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخى الحكم عنه حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع. أمّا العلّة فلا يتراخى الحكم عنها إذ لا شرط لها، بل متى وجدت أوجبت وجود المعلول؛ ومعنى ذلك أن السبب أعمّ من العلة، لأن كل علة سبب"(3)، ويمكن أن نلحظ مثل هذا التفريق بين السبب والعلة في بعض المصادر الاعتزالية، حيث نجد

---

(1) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 647- 650.

(2) الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، ص 131.

(3) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 648.

مثلاً لدى القاضي عبد الجبار والنيسابوري وغيرهم من رجال الاعتزال عبارات تدل على التفرقة بين معنى السبب والعلة دون إيضاح كافٍ ومخصوص لهذا الفرق [1].

لكن بما أن بحثنا ليس مفروداً لمعالجة مسألة السببية، وتتبع التشعبات التي لحقت بهذا المصطلح والمعاني المختلفة التي استُخدم بها أبان تطور الفكر العربي في مراحله المختلفة، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن مصطلحي العلّة والسبب لا يؤخذان دائما بمعنى واحد، ولكننا سنستخدمهما بمعنى واحد، وذلك جرياً على استخدام أغلب الدراسات الحديثة للمصطلحين بالمعنى نفسه.

2- السببية بين الإلهية والإنسانية والكونية:

تجدُر الإشارة إلى أن المعتزلة تناولوا مسألة السببية الطبيعية أو الكونية في إطار بحث المسائل الإنسانية، في حين "إن الفلاسفة قد تناولوا السببية الإنسانية من خلال بحثهم للسببية في الكون... فالفرق لا يعدو نقطة البدء لدى كل فريق ومقدار التركيز والاهتمام الذي منحه كل فريق لهذه القضية في مجال الكون أو في مجال الإنسان"[2]، ولم يهملوا الحديث عنها في إطار تناولهم لبعض المسائل الإلهية وما يتعلق بها من مسائل طبيعية، بحيث جاءت أفكارهم الفلسفية في السببية اتصالاً بأفكارهم في الوجود بشكل عام.

واللافت في الفكر الاعتزالي هو علاقة الإيجاب بين الأسباب والمسببات، فهل قصد المعتزلة أن المسببات لازمة حكماً عن الأسباب، أم أن العلاقة بينهما هي مجرد اقتران غير ضروري؟

---

(1) انظر: النيسابوري: في التوحيد، مصدر سابق، ص 30-31.

(2) عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1988، ص 135.

لفهم هذا الأمر عند المعتزلة يجب أن ننتبه إلى أنهم علقوا ذات السبب بالفاعل في مجال الأفعال الإنسانية؛ أي أنهم رفضوا أن تقع الأفعال عن سبب غير الإنسان، فالاختيار يقتضي أن يمتلك الفاعل القدرة على الفعل أو عدم الفعل، وذلك عند زوال الموانع، وفي هذه الحالة يلزم وقوع المسبب عن السبب حكماً وهذا ما دعي عند المعتزلة بالفعل المباشر. أما في مجال الأفعال الطبيعية فقد كان الميل العام لدى أغلب المعتزلة هو رفض التأثيرات الخارجية في إحداث الظواهر الطبيعية، ورفض ما وراء الطبيعة كسبب مباشر في وقوع الأشياء وروابطها، بعد ظهورها من العدم إلى الوجود. وبالتالي لم يكتف المعتزلة بتقرير حرية الإنسان، بل امتد الأمر حتى أخضعوا قضية خلق العالم لمبدأ العلية، فقد روي عن ثمامة أنه كان يقول: "إن العالم فعل الله عزّ وجلّ بطباعه"[1]، فالسببية هنا تشمل حتى الأفعال الإلهية.

إذن المعتزلة أقرت الرابطة السببية في المجالات الثلاثة، إلهية وإنسانية وطبيعية، وهنا نتساءل هل تتماثل الرابطة السببية في المجالات الثلاثة؟ ألا يؤدي القول بالسببية في المجال الإنساني إلى الوقوع في الجبرية؟ وهل يجوز على الله من الأسباب ما يجوز على الإنسان؟ فمعنى الحتمية يفيد الخضوع لقوانين ثابتة لا تتغير، والإنسان جزء من الطبيعية لا ينفصل عنها فهو بالتالي خاضع لقوانينها، وقد أنكر أصحاب الحتمية وجود علل غير العلل المادية الموجودة في الطبيعية، فأين موقع المعتزلة من هذا الأمر؟

الإنسان يدرك بفطرته أن لكل ممكن سبباً، وأن الممكن – العالم– بحاجة إلى من يمده بالوجود ويوجب وجوده. وبالتالي " فإن حقيقة الإمكان هو سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم، لا اقتضاء في حدّ ذاته للعدم، فإذا فرض وجوده فلا بد أن يفرض سبق علّة لوجوده وهو العلّة، لأنه يستحيل أن ينبثق وجوده من نفس ذاته، والمفروض أنه ممكن لا اقتضاء في ذاته للوجود، وإلا فما فرضناه ممكناً لا يكون ممكناً بل واجباً فلا بد من فرض شيء خارج عن

(1) ابن حزم: الفِصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الخامس، مصدر سابق، ص 62.

ذاته يقتضي وجوده وهو العلّة"[1]، وهذا يعني أن العالم بأسره لا يخرج عن الرابطة السببية، وإن كان الله هو المُخرج للعالم من العدم إلى الوجود، " فالله بفعل على جهة التولّد بسبب، كالواحد منا، وإن كان يحيل كونه محتاجاً إلى السبب كحاجتنا إليه"[2].

ونراهم لا يفصلون بين مبدأ العلّية في الطبيعة، وما يترتب على هذا المبدأ من مسؤولية على المستوى البشري، دون أن يخضعوا أفعال الإنسان إلى الحتمية الجبرية، فقد فرقوا بين العلّية في أفعال الطبيعة، والعلّية في أفعال الإنسان؛ بأن الأولى تخضع لقوانين ثابتة حتميّة، أما الثانية فهي تخضع إلى عنصر آخر هو عنصر الإرادة، وذلك انسجاماً مع مذهبهم في حرية اختيار الإنسان، وانسجاماً مع المبدأ الذي أقاموا عليه مذهب حرية الاختيار [3]. فقد أقرت المعتزلة مبدأ الحتمية الطبيعية الذي يستند إلى مفهوم العلية أو السببية، ولكل شيء علّة توجب وقوعه على النحو الذي يأتي عليه، ومتى توافرت العلل فلا بد من وقوع المعلولات، وهذا ما أدى بهم إلى القول باستحالة تغيير ما في الشيء من طباع حتى بالتدخل الإلهي فـ"محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله، وأن يستفعله خالقه ما ليس في جوهره فعله... وكان يحيل القول بأن الله يقدر أن يخترع البرد مسخناً والحرّ مبرداً، فهذا شيء أهل التوحيد كلهم يوافقونه عليه"[4]، فالأفعال الطبيعية تقع وجوباً عن عللها الذاتية.

وفي مجال الطبيعيات وهو المجال الأساسي للسببية الكونية، فرقت المعتزلة بين الجواهر والأعراض، وميّزت في العرض: بين العرض اللازم، والعرض العام، والعرض الفارق، ونسبت خلق المادة إلى الله، وتحويل وصنع المادة إلى الإنسان[5]، فشعور المعتزلة بأهمية

---

(1) المظفر، محمد رضا: الفلسفة الإسلامية، دار الصفوة، بيروت، 1993، ص 48.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء التاسع، التوليد، مصدر سابق، ص 14.

(3) انظر: مروة، حسين: النزعات المادية، الجزء الأول، القسم الثاني، مرجع سابق، ص 825.

(4) الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص 47.

(5) انظر: قاسم، جميل: مقدمة في نقد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 39.

الحتمية الموجودة في الطبيعة، وتأثيرها على الأفعال الإنسانية نابعٌ من أن الإنسان يعيش ضمن بيئة طبيعية يؤثر ويتأثر بها، ويتضح هذا الأمر من فصل المعتزلة بين الحتمية الطبيعية، والفعل الإنساني، من خلال القول بالتوليد، ويقدم لنا الخياط أمثلة تتكرر في مختلف المصادر الاعتزالية، وذلك مثل "إنسان نزع في قوسه فلما فصل السهم من يده أماته الله أو أفناه أو أعدمه، ثم أن السهم بعد ذلك وصل إلى إنسان فقتله"[1]، فأصل الخلاف حول هذه المسألة هي مسؤولية الفعل، ورغم اختلاف أقوال المعتزلة حول ذلك، بين قائل بنسبة الفعل إلى الرامي، وبين من قال أنه فعل لا فاعل لها[2]، إلا أنهم فصلوا بين فعل رمي السهم الذي هو فعل للإنسان، وحركة السهم الذي يتحرك وفق قانون ثابت حتمي يخضع له مثل غيره من الأجسام، ولهذا فإن فعل القتل ليس خاضعاً لقانون حتمي، بل هو فعل إنساني، لأن الفعل المتولد عنه كان إنسانياً، وبإمكاننا التحرر من هذا الفعل باجتنابنا لفعل سببه. أما حركة السهم وقتله للشخص المصاب به فهو يسير وفق قوانين طبيعية ثابتة لا تتغير. فهنا "المسبب يتبع السبب ولا يتبع الفاعل ولا سائر أحواله"[3].

يُقصد بمفهوم العلّة عند المعتزلة تأثير الأشياء ببعضها البعض وبالإنسان، أي أن تأثير العلّة يكون موجباً للمعلول، من حيث أن العلاقة بينهما علاقة ضرورية لا اختيار فيها، و"الأسباب موجبة لمسبباتها"[4]، بعكس الناتج عن الفعل الإنساني المختار، وهنا تفرق المعتزلة بين السببية الإنسانية والسببية الطبيعية، حيث أن الأولى قائمة على الاختيار من جانب الفاعل، أمّا في مجال الطبيعة فالعلاقة بين الآثار والمؤثرات تقوم على أساس العليّة، حيث يكون هناك تلازم ضروري بين العلّة ومعلولها، وهي السمة الغالبة على التفكير الاعتزالي، وهنا نلحظ

---

(1) المرجع السابق، ص 78.

(2) انظر: الأسفراييني: التبصير في الدين، مصدر سابق، ص 80.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء التاسع، التوليد، مصدر سابق، ص 98.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 88.

التفريق بين مفهومي السبب والعلّة، حيث يضع المعتزلة فارقاً جوهرياً بين المفهومين، وهو أن المعلول صادر عن العلّة وجوباً والمسبب صادر عن السبب اختياراً، والأول هو مـا يدعونـه بالسببية الطبيعية، والثاني هو ما يسمونه السببية الإنسانية. فالفاعل يتوقف فعله على الاختيـار بين الفعل والترك، والعلاقة هنا بين السبب والمسبب ليست موجبة بالضرورة إحداث المـسبب عند حدوث السبب، "فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد وليس كـذلك معلـول العلّة، فإنه يجب مع وجود العلة حتى يستحيل مع وجودها أن لا يثبت"**(1)**.

كما يذكر القاضي في موضع آخر "إن من حقّ ما يبتدئ بالقدرة أن يصحّ مـن القـادر أن يفعله، ومن حق ما يوجد عن السبب أنه يجب وجوده مع ارتفاع الموانع"(2)، أما بالنسبة للعلّـة فالعلاقة بينها وبين المعلول علاقة ضرورية، "إذ أن العلل التي لو صح وجودهـا ولا توجـب المعلول لم يصح كونها علة"(3). أما عن السببية الإلهية، فقد ربط المعتزلة بين الأفعال المتّسقة والمحكمة في العالم الطبيعي، والاستدلال على محدث عالم، حيث ربطوا بين الحكمة من هـذه الأفعال وبين علمه تعالى، فذهبوا إلى القول بأن الناظر والمتأمل في العالم الطبيعي يجد فيـه؛ نظاماً واتفاقاً واتساقاً وأفعالاً محكمة، تتجه إلى تحقيق أهداف وغايات هي نفع الإنسان، فلا تقع أفعاله جزافاً، بل لا بد من قصد وغاية لِما يفعل، لأن الفعل الخالي من الغرض والغاية والقصد عبث يتنزه الله عنه، ولما كان تعالى منزهاً عن العرض والغاية والمنفعة، فلا بد أن يعود خلقه للعالم واتساقه وأحكامه إلى الإنسان، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار "إنا وجدنا في الـشاهد قادرين، أحدهما: قد صحّ منه الفعل المحكم كالكاتب، والآخر تعذر عليه كالأمي، فمن صحّ منه ذلك، فارق من تعذر عليه الأمر، إلا كونه عالما، فصح بذلك أن الفعل المحكم في الشاهد دلالة

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 39.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء التاسع، التوليد، مصدر سابق، ص 117.

(3) المصدر السابق: ص 138.

على كونه عالماً، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب، لأن طرق الأدلة لا تختلف غائباً وشاهداً"[1]، وعلى ذلك فإنه إذا كان هناك ربط محكم بين الإحكام والاتساق الموجودين في العالم الطبيعي، من حيث أنهما جاءا مطابقين لعلم الله تعالى، فإن ذلك يدعو إلى القول بأن العالم الطبيعي لم يأتِ إلى الوجود عشوائياً أو مصادفة، إنما جاء مطابقاً للعلم الإلهي، الذي أعطى كل مخلوق طبيعته الخاصة وفق قوانين ثابتة.

تستند المعتزلة في تفسير الخلق والعلاقات بين الله والعالم إلى مبدأ العلة الشاملة، "فمظاهر الخلق عندهم خاضعة لمجموعة من العلل، التي ترتقي تدريجياً ابتداءاً من العلل الثانوية التي تسيّر العالم المادة حتى العلل الأوليّة، وهكذا حتى تصل أخيراً إلى علة العلل جميعاً"[2]، ومن ناحية أخرى يمكن أن نربط بين الحتمية الطبيعية عند المعتزلة، ونظرية الصلاح والأصلح على الله، حيث يصبح العالم المخلوق أفضل عالم ممكن، ويصبح كل شيء فيه أفضل شيء ممكن، وهذا ما يعرف ببرهان استحالة الترك، الذي يقول بإن الله إذا أراد أن يترك فعلاً؛ فهذا يعني: إمّا أن يتركه ليفعل أحسن منه، وهذا يقتضي أنه أراد أن لا يفعل أحسن الممكنات، أو أنه قد بخل ببعض ما عنده، أو يتركه ليفعل أقبح منه، وجميعها لا تجوز على الله. ومن ثم فهو لا يفعل إلا أحسن الممكنات[3]. وباعتبار أن الأصلح دائماً واحدٌ وليس أكثر، فإن ذلك يؤدي إلى أن الفعل الإلهي يخضع لجبرية نابعة من التزامه دوماً بفعل الأصلح للإنسان، وليس بسبب من حاجته إلى أي شيء.

إن نظرية الأصلح لا تحدّ من القدرة الإلهية فقط، وإنما الإلزام فيها يشمل المشيئة الإلهية، حيث أنها تنفي الاختيار عن الله، وتجعل فعله ضرورياً. وعلى ذلك يكون العالم صادراً

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 157.

(2) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، الطبعة الثانية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 1998، ص 192.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء التاسع، التوليد، مصدر سابق، ص 16-18.

عن الله ليس اختياراً بل بالضرورة. ولهذه القضية جانب يتصل بالمنحى العام للفكر الاعتزالي، وهو ما يتعلق بالمبدأ الأساسي للمعتزلة؛ إي المغالاة في تنزيه الله تعالى عـن فعـل القبـائح والشرور. وهنا نجد أن النظرة الفيزيقية لما يجري في العالم المحسوس من دقة ونظام وثبـات في مبادئه وقوانينه، والاستغراق التام في هذا العالم وفي قوانينه الثابتة؛ كل ذلـك يـؤدي فـي النهاية إلى عقيدة راسخة بدوام هذه السنن والنواميس وضرورة استمرارها، حتى لا يجوز على الله أن يغيرها أو يفعل وفقاً لقوانين أخرى مخالفة. لأن الله قد ألزم نفسه بها وأخبر عـن ذلـك وحياً بأنه لن يكون هناك تبديلٌ ولا تغييرٌ لسننه الثابتة في هذه الدنيا "فلن تجد لـسنة الله تبـديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا"[1].

3- التوليد:

بالرغم من أن دراسة التولد تدخل في مبحث الإرادة وخلق الإنسان لأفعاله، فـإن سـبب تناولها هنا هو تعلقها بمبحث السببية، فالقول بالتولّد يؤدي إلى التسليم بتلازم الأسباب ومسبباتها، والإقرار بخصائص الأشياء، إذ "من الملاحظ أن الذين يصعدون بأفعال الإنسان إلى الله مباشرة كالأشاعرة؛ ينكرون الترابط الضروري بين السبب والمسبب، ويصعدون بهذا الترابط إلـى الله مباشرة. فهو الذي خلق لنا عادة بأن يترتب على هذا الفعل المعين مفعول معين، وهو القـادر على خرق العادة في أي وقت يشاء، وهذا على العكس من نظرة الفريق الـذي يـسلم بحريـة

(1) قرآن كريم: فاطر، آية 43.

الإنسان وأنه يؤثر في مجرى الحوادث"(1). يذكر الأشعري في المقالات المعاني المختلفة التي استخدم بها المعتزلة كلمة التوليد، فيقول: "واختلفت المعتزلة في المتولد ما هو؟

1- فقال بعضهم: هو الفعل الذي يكون بسبب مني ويحل في غيري.

2- وقال بعضهم: هو الفعل الذي أوجبت سببه فخرج من أن يمكنني تركه، وقد أفعله في نفسي وفي غيري.

3- وقال بعضهم: هو الفعل الثالث الذي يلي مرادي، مثل الألم الذي يلي الضربة، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة.

4- وقال الاسكافي: كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا تهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم إليه وإرادة له، فهو خارج من حدّ التولد داخل في حدّ المباشر."(2).

وبالرغم من زعم الأشعري الخلاف بين المعتزلة حول مفهوم التولد، إلا إننا نلحظ من المعاني التي عددها أنه لا يوجد خلاف جوهري بينهم حول حدّ التولد، بل إن هذه التعريفات تكمل بعضها البعض لتؤدي معنىً واحد، وهو كل فعل نبتدئه وينتج عنه أفعال أخرى؛ أي الأفعال الواقعة منّا بطريقة غير مباشرة. فإلقاء الحجر هو فعل مباشر للإنسان، واندفاعه فعل متولد عن إلقائه؛ أي عن سببه، والعلاقة بين الفعل المباشر والمتولد هي علاقة سببية فاعلة. ولا يخرج ما ذكره النيسابوري والقاضي عبد الجبار عن ذلك، فيعرف النيسابوري المتولد بأنه "كل فعل يفعله الفاعل بسبب فعل آخر، يقل بقلته ويكثر بكثرته"(3)، وهذا لا يختلف عمّا ذهب إليه القاضي عبد الجبار حين "حدَّ المتولد بأنه كل فعل تقدمه أو صدر معه سبب، لولاه لم يوجد"(4).

---

(1) العراقي، عاطف: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، مرجع سابق، ص 50، ضمن الهامش.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص84.

(3) النيسابوري: في التوحيد، مصدر سابق، ص 85.

(4) القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء التاسع، التوليد، مصدر سابق، ص 138.

المعتزلة يعترفون بتأثير الأسباب في مسبباتها على وجه الضرورة التلازم، إذ من الواضح أن التوليد يعتمد على القول بالأسباب، إذ أن اختلاف المتولدات يقع بحسب اختلاف أسبابها، وإذا كان المعارضون لهم يقولون بأن نسبة القدرة إلى العبد تتعارض مع قدرة الله، فـإنهم يـردون عليهم بأن "الله قادر بنفسه، والعبد قادر بالقدرة، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقـدرة، ولـذلك يتصف بالاقتدار على أجناس، لا يقدر عليها العباد بالقدرة. هذا بالإضافة إلى أن الله إذا كان قد خلق لنا قدرة، فإنه يجب القول بأن هذه المقدرة تؤثر بما يقارنها من الأفعـال، وأن الأسـباب موجبة لمسبباتها"[1].

إذن يجمع المعتزلة على تسمية الفعل غير المباشر لحدوث الأشياء بمصطلح التولد، وقـد افترق المعتزلة في آرائهم حول مسألة التوليد، فما تولد من فعل الكائن الحي فهو من فعل هـذا الكائن، أما الفعل المتولد من الجماد، فمنهم من قال إنه من فعل الله، ومنهم من قال إنه من فعل الطبيعة[2]، وفي بعض الحالات لم يمنع المعتزلة أن يحصل السبب ولا ينتج عنه المسبب، رغم ما يبدو في ذلك من تناقض ظاهري، إلا أنهم حصروا هذا الأمر في حصول أمر يمنع التولـد، لذلك ميزت المعتزلة بين ذات السبب وذات المسبب وفصلت بينهما، فليس هناك وجوب بينهمـا إلا من خلال ارتفاع الموانع وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: "إن وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، يبين ذلـك أن ذات الـسبب منفصلة عن ذات المسبب"[3]، بينما نجد البعض الآخر على ما يرويه الأشعري، يقولـون: إن "الأسباب موجبة لمسبباتها "[4]. وفي التدقيق بين القولين لا نجد هناك تناقضاً بين المعتزلة فـي ذلك، إذ إن عدم الإلزام بين الأسباب ومسبباتها في الأفعال المتولدة لا يعني عدم التقيد بالسببية،

---

(1) العراقي، عاطف: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، مرجع سابق، ص 52.

(2) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الخامس، مصدر سابق، ص 181.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 390.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 88.

بل أن الأمر يعود فقط إلى أن بعض الموانع قد تعترض التولّد. وهنا تثار مسألة تحديد المسؤولية عن الفعل في الأفعال الإنسانية. أمّا عند ارتفاع الموانع فلا فرق بين الفعل المتولد والفعل المباشر، إذ "إن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب، بأن يعرض عارض فيمنعه من التولد، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع، فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي فإنه يحصل لا محالة، فمن أين الفرق بينهما"(1)، وهذا الاقتران بين الأسباب ومسبباتها في مجال الأفعال الإنسانية أدى بالمعتزلة إلى تقديم السبب على المسبب في كل الحالات، إذ أن "السبب الذي يتولد عنه المسبب لا يكون إلا قبله"(2)، وهذا ما يؤكده الخياط أيضا، إذ يقول: "إن التعرّف سبب المعرفة، موصل إليها، ومن المحال أن يتقدم المسبب سببه، وذلك أن الأشياء المعروفة لا تعدو أحد أمرين:

إمّا أن تكون مستدلاً عليها أو محسوسة، فالاستدلال هو تعرف الأشياء المستدل عليها، والحس هو إدراك الحواس حتى يُعرف الشيء المحسوس، ومن المحال أن تكون المعرفة لتقدم الاستدلال الموصل إليها، والحس الذي هو سبب إليها"(3)، ولكن من المعتزلة من جوّز أن يكون السبب مع المسبب، بينما جوّز آخرون أن يتقدم السبب مسببه بوقت واحد أو أكثر(4)، ولا خلاف بين هذه الأقوال جميعاً، باعتبار أن الفعل المتولد هو الفعل غير المباشر الذي يحدث بحدوث الفعل الأول المولّد.

بالنتيجة نرى أن نظرية التوليد تقوم عند أكثر المعتزلة على أساس مذهبهم في العليّة أو السببية، حيث رأوا أن الأسباب موجبة لمسبباتها بالضرورة، وإيجاب السبب لمسببه يرجع إلى العلاقة الحتمية بين السبب والمسبب، وليس للفاعل فيها من دخل فـ "وجود المسبب يتبع السبب

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 388.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 78.

(3) الخيّاط: الانتصار، مصدر سابق، ص 116-117.

(4) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 87.

ولا يتبع اختيار الفاعل ولا سائر أحواله"[1]، وذلك لأن السبب يوجب مسببه أياً كـــان الفاعـــل ومهما اختلف الفاعلون، ومن ثم يمكن القول إن علاقة السببية عند المعتزلة هي علاقة حتميـــة تجري على كل الفاعلين، وهي حتمية صارمة ملزمة لكل فاعل، فما يقع بسبب لابـــد أن يقـــع كذلك بلا استثناء [2]. وبذلك تجعل المعتزلة الفاعلية الإلهية خاضعة لما شـــاء الله تعـــالى مـــن قوانين ونواميس طبيعية، لا يمكن أن يفعل الله إلا بها. وبهذا تصبح الفاعلية الطبيعيـــة مـــستقلة تماما عن الفاعلية الإلهية بعد خلق الله لها. ونستخلص من ذلك أن المعتزلة جعلوا الحتمية العلية حاكمة لكل فاعلية؛ سواء كانت إنسانية أم طبيعية أم إلهية، حيث قرروا فاعلية مستقلة للطبيعـــة وإن كانت خاضعة للخالق، إلا أنهم أكدوا صراحة على عدم جواز أن يفعل الله الأفعال بطريقة تتعارض مع التأثير والتأثر الذي وضعه في الأشياء، وذلك بحسب حتمية العلاقة السببية.

4- الطبع:

التوليد عند المعتزلة هو في حقيقته مبحث السببية. ويوضح ابن حزم ذلك بقولـــه: "تنـــازع المتكلمون في معنى عبروا عنه بالتولد،... فقالت طائفة: ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أو حي هو فعل الإنسان والحي، واختلفوا فيما تولد من غير حي، فقالت طائفة هو فعـــل الله، وقالـــت طائفة: ما تولد من غير حي فهو فعل الطبيعة، وقال آخرون كل ذلك فعل الله عـــز وجـــل"[3]، والقائلون بأن الأفعال المتولدة عن غير الحي هي من فعل الطبيعة، هم أصحاب الطبائع. والطبع

(1) القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء التاسع، التوليد، مصدر سابق، ص 98.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 113.

(3) ابن حزم: الفِصل في المِلل والأهواء والنِحل، الجزء الخامس، مصدر سابق، ص 181.

عند أصحاب الطبائع من المعتزلة هو الخاصية الموجودة في الشيء، والتي تجعل له هيئة خاصة، وبذلك يكون الطبع موجبا للمطبوع، كما أن العِلّة موجبة للمعلول "فللأجسام طبائع بها تتهيأ أن تفعل فيها... أن في الحنطة خاصية لا يجوز أن ينبت منها الشعير مادامت الطبيعة والخاصية فيها، وأن نطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله منها حيواناً آخر"(1).

يركز أصحاب الطبائع على تحديد خصائص ثابتة لأفعال كل شيء، إذ أنهم يدركون أن الأفعال الصادرة عن غير الحي تقوم على أسباب محددة ثابتة، هي الخصائص الثابتة لهذه الأشياء، فـ "من الأفكار الأولية عندهم أن زيادة الشبع والري إلى درجة تزيد عن حاجة الجسم تؤدي إلى ضرر للجسم، أي تنقلب ضداً لهذا الجسم، فالأجسام عندما تأخذ حاجتها من الماء مثلاً فإن هذا يقوم على خصائص ثابتة للجسم وخصائص محددة للماء، ولابد من القول بالعلاقة بينهما، تلك العلاقة التي تظهر تماماً إذا عرفنا خصائص كل من الجسم والماء "(2)، فالتغيرات الصادرة عن الأجسام لابد أن تكون متسقة مع ما في طبيعتها من خصائص ذاتية –الطباع–، وما يترتب على تلك الخصائص من قوانين علمية لا يمكن أن تحيد عنها.

يُعدّ معمر بن عباد السلّمي أشهر من قال بالطبع من المعتزلة، بالرغم من أنه لم يكن أول القائلين فيه، بل إن القول بالطبع يعتبر سِمة أساسية لمذهب الاعتزال عامة، أما معمر فقد غالى بالقول بالطبع حتى اقترن باسمه، فعرف عنه الرأي القائل: "إن المتولدات، وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، فهو فعل للجسم الذي حلّ فيه بطبعه، وأن الحياة فعل الحي، والقدرة فعل القادر، والموت فعل الميت"(3)، وينسب إليه الأسفراييني هذا الرأي بعد أنه يتهمه بالإلحاد لقوله به، فيقول: "وكان يقول هذا الملحد: إن الله

(1) النيسابوري: المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص 133.

(2) العراقي، عاطف: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، مرجع سابق، ص 64.

(3) النيسابوري: المسائل في الخلاف، مصدر سابق، ص 133.

تعالى خلق الأجسام بفعل الأعراض بطبائعها"(1)، وربما يعود تكفير الأسفراييني له لما ذكره البغدادي في الفَرق من أن قول معمر هذا يُلزمه "أن يكون الطبع الذي نسب إليه فعل الأعراض، أقوى من الله عزّ وجلّ، لأن أفعال الله أجسام محصورة، وأفعال الطباع أصناف من الأعراض، كل صنف منها غير محصور العدد"(2)، بينما نجد البلخيّ يوضح في مقالاته الموقف الحقيقي لمعمر بقوله: "... وأن هيأت الأجسام، فعل الأجسام طباعاً، على معنى إن الله هيأها في هيئة وجعل هيأتها طباعاً"(3)، وإلى مثل ذلك ذهب النظّام بقوله: "إن ما حدث في غير حيّز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامي به، وتصاعده عند زجّة الزاجّ به صعوداً، ...ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً، إذا دفعه دافع أن يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولدة"(4).

وقد ذهب كثير من رجال الاعتزال في مواقفهم من مشكلة السببية إلى مثل ما ذهب إليه معمّر، من بشر بن المعتمر إلى ثمامة بن الأشرس إلى الجبائيان، فالقاضي عبد الجبار وتلامذته من بعده، ورغم تميّز نظرية النظّام في جزئياتها، إلا أنها لم تختلف من حيث المنحى العام عن ذلك. فقد ذهب النظّام إلى إن "الخفيف من شأنه العلوّ، وأن الثقيل من شأنه الانحدار إلى الأسفل، وإن الخفيف إن خُلي وما طبعه الله عليه، علا ولحق بأعلى عالمنا هذا، وإن الثقيل إن خلًي وما طبعه الله عليه، نزل ولحق بأسفل عالمنا هذا..."(5)، إذن الله هو الفاعل المطلق، أما الفاعل المقيد فهو العلل ومنها إلى المعلولات، أو أجسام العالم التي تخضع للضرورة والحتمية، العلّية شاملة صارمة، ولا بد أن تتوقف سلسلة العلل عند علّة أولى هي الله. هكذا لا يكون الله فاعلاً

---

(1) الأسفراييني: التبصير في الدين، مصدر سابق، ص 74.

(2) البغدادي: الفرقُ بين الفِرق، مصدر سابق، ص 138-139.

(3) أبو القاسم البلخيّ: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص 71.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 81.

(5) الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص 40.

بالطبع، بل عن طريق العلل لأنه أشرف الموجودات، فالمطبوع عند الطبائعيين من المعتزلة هو الأجسام المحدثة، وهي الأجسام التي تُشكل مجموع العالم الطبيعي، وهي التي لا يصدر عنها إلا جنس واحد من الأفعال فـ "المطبوع غير قادرٍ على ما فعله ولا على تركه ولا مختار ولا مؤثر له على غيره، ولا يكون منه في الأفعال إلا جنس واحد، كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد"[(1)]، إذن الحتمية والضرورة لاتسريان إلا على العالم الطبيعي، أما الله فهو ليس بجسم طبيعي، لذا فهو غير مطبوع على أعماله، والإنسان كذلك، فإن حريته تدل على أنه غير مطبوع على أعماله.

5- نقد الأشاعرة لموقف المعتزلة من السببية:

لفهم الموقف الاعتزالي وما يؤدي إليه في مجال تصورهم للكون، لا بد لنا من عرض بسيط للموقف المناقض لهم، والذي يمثله التيار الأشعري المعاصر للمعتزلة، والمناقض له في الوقت نفسه. فإذا كان المعتزلة دافعوا عن مبدأ السببية في العالم؛ بمعنى أن يكون لكل ظاهرة سبب يُحدثها، وأن الأسباب والمسببات مرتبطة مع بعضها البعض ارتباطاً ضرورياً، فإن الأشاعرة أنكروا هذه السببية، وأرجعوها إلى العادة، أو إلى التساوق والاقتران.

(1) الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص 24.

إذ ينكر الأشاعرة وجود الطبائع، فإنهم يلجؤون إلى تفنيد الرأي المخـــالف، ولفعـــل هـــذا رفضوا القول بالطبائع التي قال بها المعتزلة ووافقهم عليها الفلاسفة بعد ذلك، ويعرض الباقلاني موقف الأشاعرة من السببية، فيقول: "فإن قال قائلٌ لِمَ أنكرتم أن يكون صانع العالم طبيعة مـــن الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها؟ قيل له: أنكرنا ذلك لأن هذه الطبيعة لا تخلو أن تكون معنىً موجوداً أو معدوماً ليس بشيء، فإن كانت معدومة ليست بشيء لم يجز أن تفعل شـــيئاً أو أن يكون عنها شيء ينسب إليها شيء، لأنه لو جاز ذلك، جاز وجود الحوادث من كل معـــدوم وعن كل معدوم، لأن ما يقع عليه هذا الاسم فليس بذات، ولا يختص ببعض الأحكام والصفات، فلو كان منه ما يُحدث الأفعال أو تجب عنه، لصحّ ذلك في كل معدوم، وذلك باطل باتفـــاق"[(1)]. رأي الباقلاني هنا هو موقف الأشاعرة جميعاً، وهذا ما يؤكده ابن حزم في روايته عن الأشعرية حين يقول: "ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة، وقالوا: ليس في النار حرّ، ولا في الـــثلج برد، ولا في العالم طبيعة أصلاً، وقالوا: إنما حدث حرُّ النار جملة، وبرد الثلج عند الملامـــسة. وقالوا: لا في الخمر طبيعة إسكار، ولا في المنيّ قوة يحدث بها ما يحدث منه، ولكن الله تعالى يخلق منه ماشاء، وقد كان ممكناً أن يحدث من منيّ الرجل جمل، ومن منيّ الحمار إنسان، ومن زريعة الكرم نخل"[(2)]، فالأشاعرة يرون" أن الله هو العلة المباشرة لكل تغيـــر تتعـــرض لـــه الجواهر الفردة وأعراضها، واستندوا في ذلك إلى المبدأ القائل أن العرض لا يبقى زمانين، لأن هناك عرضاً جديداً مخلوقاً خلقاً جديداً في كل لحظة من قبل العلة المباشرة الوحيـــدة؛ أي الله، والنتيجة لهذا المبدأ- العقلاني- الأشعري هي لاعقلانية نفيهم لقـــوانين الطبيعـــة والمجتمـــع، والقضاء بالتالي على الأسس الضرورية لتطور المجتمع"[(3)] ، فالأحداث كلها مـــستندة إلـــى الله ابتداءً، بلا وجود لقوانين أو طبائع أو نظام في الطبيعة، ونفوا بـــذلك أي تـــرابط ســـببي بـــين

(1) الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مصدر سابق، ص 53.

(2) ابن حزم: الفِصل في الملل والأهواء والنِحل، الجزء الخامس، مصدر سابق، ص 115.

(3) الصالح، عبد الحميد: الفكر العربي وعلم الكلام، مرجع سابق، ص 5.

الأحداث، لأنهم "رأوا العلة كقوة محدثة شُركاً، إذ تعطل عمل الخالق، فضلاً عن خطرها على فكرة المعجزة. وللتخفيف من وقع المصادفة التي ما كان العقل الطبيعي يتقبلها آن ذاك وضعوا نظرية الاقتران والعادة... ولهذا رفع العقل يده تماماً عن عملية المعرفة بالطبيعيات"(1)، وفكرة العادة تقوم على أساس أن الله يخلق الحوادث بعضها عقب بعض، ونعتاد نحن على رؤية تلك الحوادث المتعاقبة، ونتوهم أنها مرتبطة ارتباط علة ومعلول، أو سبب بمسبب، بينما الحقيقة هي"إن الله هو الذي يخلق تلك العلاقة السببية، وليست هي قانوناً موضوعياً قائما بذاته، لأن الله بإمكانه أن يخلق عكس تلك العلاقة تماماً"(2)، لذلك رأى الأشاعرة في مبدأ العلية التي قال بها المعتزلة نوعاً من الحتمية التي تتنافى مع الفكرة الأساسية في القرآن؛ القائلة بالقدرة الإلهية اللامتناهية وحرية الله المطلقة، و "من العبث في نظرهم أن يلجأ المعتزلة لتبرير نظريتهم عن العِلل إلى ربطها بالحكمة الإلهية مظهرين بذلك أن تلك الحكمة هي في الواقع أساس العلّة، إذ أن الحكمة الإلهية في نظر الأشاعرة هي مطلقة أيضاً، شأنها شأن القدرة والإرادة وهي كلها صفات مطلقة لا يجري عليها شرط ولا قيد ولا التزام"(3).

ويرتبط إنكار السببية في مذهب الأشاعرة بفكرة الجوهر الفرد، حيث حاولوا إثبات قدرة الله التي لا حدّ لها، وهذا يرتبط تماماً بنظريتهم في أن الجواهر ممكنة لا ضرورية، كما أن الأعراض التي تلحقها، والأجسام التي تتألف منها ممكنة أيضاً، وهي كلها من خلق الله الذي يخلق الجوهر الفرد كما يخلق الأعراض والأجسام، ومن هنا لا تكون في الطبيعة قوانين حتمية، طالما أن ائتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها أمران نسبيان لا يحصلان عن طبيعة الجوهر الفرد، ولا عن طبيعة الأعراض، بل عن إرادة الله الذي هو الحق المطلق. كما لا توجد علل

(1) الخولي، يمنى: الطبيعيات في علم الكلام، مرجع سابق، ص 93.

(2) عاتي، إبراهيم: تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 63.

(3) كوربان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 192- 193.

ثانوية، إذ لا توجد قوانين للطبيعة، والله يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً في كل جوهر فرد. فـــ"الله تعالى جرت عادته في تقديره أن يوجد الأشياء ويخلقها عندما يوجــد أشــياء أخــرى نــسميها بالأسباب، لأننا نراها كذلك تتزامن في وجودها، وإلا فيمكن أن يحصل السبب كالنار مثلاً مــع توفر كل شروط الإحراق، ولا يحصل السبب، ويمكن عقلاً أن يحصل المسبب وهو الاحتــراق مثلاً ولا نار ولا سبب آخر إلا إرادة الله"(1).

انتقاد الأشاعرة لفكرة السببية والعلية يجعل من القدرة الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة، بذلك تستوي المعجزات مع قوانين الطبيعة، لتبقى معلقة بالمشيئة الإلهية التي لا تتقيد بشيء. إذ لو كانت قوانين الطبيعة حتمية؛ لأصبح وقوع المعجزات مستحيلاً، ولكن عندما جعلوا قدرة الله مطلقة، فإن المعجزات جائزة، لأن القوانين الطبيعية نفسها ممكنة وليست واجبة.

ويعرض الباقلاني لبرهان الأشاعرة على هذه القضية بقوله: "لا يمكن لعرضين مختلفين أن يلتقيا في جسم واحد، من جهة واحدة، وفي آن واحد، ولكن الأعراض يمكن أن تتعاقب على الجوهر الواحد ولو كانت متقابلة، لعدم وجود علاقة تربط الأعراض ببعضها؛ ومعنى هذا أنــه ليس في الطبيعة قوانين حتمية كالتي قال بها المعتزلة، لأن ائتلاف الذرات وتعاقب الأعــراض عليها أمران نسبيان ذاتيان، لا يحصلان عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة الأعراض، بل عن إرادة الله، الذي لو أراد أن يغير النظّام الذي ترى أنه يسيّر الكون لاستطاع ذلك، وبدل العــادة بإحداث عرض آخر فتحدث المعجزة، لأن المعجزة ليست سوى خرق العادة، فالسببية إذاً غير موجودة والموجود هو تعاقب للظاهرات"(2)، بينما نجد أن الاعتراف بالسببية، ولدّ عند المعتزلة ذلك الموقف الايجابي من العلاقة العلية بين الأشياء، إذ أن" العالم عند المعتزلة يخضع لقــانون السببية، ولذا فإن جميع الظواهر التي نراها في عالم الطبيعة مرتبطة ببعضها ارتبــاط أســباب

(1) المظفر، محمد رضا: الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 58.

(2) الصالح، عبد الحميد: الفكر العربي وعلم الكلام، مرجع سابق، ص 49.

بمسببات، ولذلك نراهم قد ضيقوا نطاق الخوارق إن لم يكن قد ألغوها في أغلب الأحيـــان"[(1)]، وهذا النفي لقانون السببية "يقود إلى إنكار وجود قوانين موضوعية تخضع لها الظاهرات، وهذا ابتعاد باتجاه التفكير الميتافيزيقي المثالي يؤدي في مجال نظرية المعرفة إلى سدّ طريق المعرفة على العقل، وتعطيل كامل الوظائف المعرفية في القوى الحاسة والمدركة"[(2)].

إن اعتناق الأشاعرة لنفي السببية وإقرار مبدأ العادة، أصبح فيما بعد أمراً متعارفـــاً عليـــه لديهم، وأحد أصولهم، وكأنه قاعدة من قواعد الإيمان، بل إن بعضهم عنـــدما يـــصنف الفـــرق الضالة يجعل على رأسها الفرق القائلة بالأسباب، التي تنسب إلى الأسباب الحسية قوة فاعلة؛ أي تضيف الفعل لغير الله. لكننا لا يمكن أن نعمم هذا القول على جميع الأشـــاعرة، فـــنحن نـــرى الجويني يميّز بين فريقين من القائلين بالطبائع "أحدهما: يوافقون أهل الإسلام في حدوث العـــالم وإثبات الصانع، ولكنهم يصيرون إلى أن الله خلق الأجسام على طبائع وخواص تقتضي أفعـــالاً طبيعية غير صادرة عن اختيار، وقد مال إلى ذلك ثمامة بن الأشرس وطائفة من المعتزلـــة... وصار الفريق الثاني إلى القول بقدم الطبائع الأربعة"[(3)]، ويقصد بهم الفلاسفة.

من مما سبق نصل إلى إن النظرة المقارنة بين مذهب المعتزلة ومذهب الأشـــاعرة بـــشأن السببية، تكشف دون شك عن فضل المعتزلة في كونهم واجهوا تياراً فكرياً أسقط من الكون كله وجود القوانين الموضوعية التي تنظم العلاقة بين الأشياء والأحداث، كما اسقط بـــذلك إمكـــان استقلال العقل بالمعرفة، لكن المعتزلة، وبالرغم من اختلاف آرائهم في كثيـــر مـــن المـــسائل، أجمعوا على إقرار مبدأ السببية من حيث هو قانون كلي شامل، ومن حيث هو مبـــدأ عقلانـــي تستند إليه سائر القوانين الموضوعية في الكون والطبيعة والإنسان، "لأن فقدان القوانين الثابتـــة لهذا العالم، وفقدان التلازم والعلاقات بين الموجودات والحوادث يسدان علـــى العقـــل طريـــق

---

(1) عاتي، إبراهيم: تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 31.

(2) الصالح، عبد الحميد: الفكر العربي وعلم الكلام، مرجع سابق، ص 90.

(3) الجويني: الشامل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 237–238.

المعرفة فلا يبقى مجال للإنسان أن يحصل على المعرفة العقلية ولا على المعرفة التجريبية التي يشارك فيها الحس والعقل معاً، وتصبح المعرفة الحسية بذاتها معرفة جزئية آلية تقتصر على مراقبة جُزيء بمفرده منفصلاً عن كل علاقة بينه وبين سائر الجزئيات، وفي ذلك كله تعطيل للوظائف المعرفية الكامنة في القوى الحاسة والمدركة، ويلزم عن ذلك كله إلغاء العلم والقوانين العلمية إلغاءً كلياً"(1)، لذلك كان للموقف من السببية أهميته؛ حيث أنه يوقفنا على تثبيت وضع الفكر الفلسفي إزاء الفكر الكلامي، فيقرب مثلاً الفكر المعتزلي من عالم الفلاسفة، ويبعد الأشاعرة عنهم. وكمحصلة لما سبق نجد أن اهتمام المعتزلة بالمستوى الفيزيقي للعالم لا يقل عن الاهتمام بالمستوى الأول، حيث تناولوه من خلال نظرياتهم في الجوهر والعرض وقانون السببية، في وحدة متماسكة تدل على وحدة المذهب، فبذروا بذلك بذور الفكر الفلسفي العربي الإسلامي الذي سنجد تجلياته اللاحقة مع فلاسفة المشرق، ونضجه في فلاسفة المغرب وصولاً إلى لحظة ابن رشد، التي تمثل ذروة العقلانية العربية- الإسلامية.

الفصل الرابع

---

(1) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، الجزء الأول، القسم الثاني، مرجع سابق، ص 826.

أثر المعتزلة
في التأسيس لانطولوجيا عربية – إسلامية.

الفصل الرابع
أثر المعتزلة في التأسيس لانطولوجيا عربية – إسلامية

أولاً– من الكلام إلى الفلسفة.

ثانياً– أثر المعتزلة في الفلاسفة اللاحقين.

1 – الكندي ومسألة القديم بالقوة.

2– الفارابي ومسألة التقريب بين القديم والحادث.

3– ابن سينا ومسألة القدم الذاتي والقدم الزماني، والحدوث الذاتي

والحدوث الزماني.

4- ابن باجة – ابن طفيل – ابن رشد: القديم هو الدائم الحدوث.

ثالثاً- هل يمكن التأسيس لانطولوجيا عربية انطلاقاً من الفكر الاعتزالي؟

1- تحليل إشكالية العلاقة بين التراث والوعي المعاصر.

2- الروح الاعتزالية كعامل مؤسس للوعي المعاصر.

أولاً- من الكلام إلى الفلسفة:

ينظر أغلب الباحثون في الفكر العربي إلى المذاهب الفلسفية والكلامية على أنها مذاهب في الألوهية فحسب، في حين أننا نجد بين ثنايا هذه المذاهب فكراً فلسفياً طبيعياً، وإن كان يرتبط بالجانب الإلهي، بسبب طبيعة العصر والظروف التي نشأ بها الفكر العربي، وخصوصاً في مراحله الأولى، إلا أن موضوعات كالجوهر والعرض والسببية، لا يمكن أن تتدرج بالكامل تحت مبحث الألوهية – وإن كانت غير منقطعة الصلة بها – إلا من خلال نظرة ضيقة لا تراعي الواقع التاريخي، ولا تهدف إلى ردّ الأفكار التي وصلتنا إلى منابعها الحقيقية. لذا يجب النظر إلى هذا الفكر نظرة تكاملية تتجنب الاقتصار على إطار معين دون الآخر، فلا يكفي مثلاً لهذه الغاية أن ننظر إلى التراث الفكري الكلامي والفلسفي في إطار التوفيق بين الدين والفلسفة؛

فهناك فرق كبير "بين العقل الفلسفي المستقل الذي يرفض العمل في مجال معرفي محدد سلفاً أو جاهز مسبقاً، ويرفض بالتالي البحث بين الجدران السميكة والأبواب المقفلة، وبين العقل الديني المؤطر بالمعرفة الجاهزة يستخرج منها كل شيء إطلاقاً... العقل الفلسفي مستقل، نقدي، يستطيع إلغاء حتى ما توصل إليه من معرفة في ضوء معطيات جديدة، يستطيع إلغاء ما أنتجه أو إعادة إنتاجه بصورة جديدة، في حين يظل العقل الديني عقلاً تابعاً بطبيعته، وذلك هو الفرق الجوهري بين الموقفين بصرف النظر عن القول: أن هذا العقل أو ذاك هو الأفضل"(1).

ومن هذا المنطلق فإن الفكر الفلسفي الإسلامي أفسح من أن يقف عند حدود موضوع معين أو عند حدود المدرسة المشائية، فقد عرفت المدارس الكلامية قبل أن يُعرف المشاءون، "وفي علم الكلام فلسفة، وفلسفة دقيقة وعميقة أحياناً، وللمعتزلة آراؤهم وبحوثهم التي عالجت المشكلات الفلسفية الكبرى، وهي مشكلات الله والعالم والإنسان، ومهدوا بذلك دون نزاع للمدرسة المشائية"(2)، فقد نشأت المدارس الكلامية على معطيات داخلية ومحلية فرضتها طبيعة العصر والمجتمع، وهذا لا يعني إلغاء دور المؤثرات الخارجية. لكنها خلافاً لما يدّعيه المستشرقون لم تكن هي العامل الحاسم في نشأة الفكر العربي بشقيه الكلامي والفلسفي.

والسؤال هنا: ما هي علاقة علم الكلام بالفلسفة العربية الإسلامية؟ و كيف أمكن الانتقال من بنية نظرية تتخذ من النص الديني مرتكزاً أساسياً لمعالجة موضوعاتها معالجةً عقلية، إلى بنية نظرية أخرى تتخذ من العقل هادياً وحكماً حتى في الأمور الإلهية؟ وهل كان هذا الاستقلال حاسماً وجذرياً؟ أم أن الفلسفة العربية الإسلامية بُنيت استناداً إلى علم الكلام؟ وإلى أي مدى كان الفكر الاعتزالي مؤسساً لانطولوجيا عربية- إسلامية، عند الفلاسفة اللاحقين؟ وهل نستطيع أن

---

(1)الصالح، عبد الحميد: المثاقفة وتأويل تأويل ابن رشد، ضمن أعمال الملتقى الدولي حول حداثة ابن رشد في تونس من 16إلى21 -2- 1999 في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته والمنشورة تحت عنوان (ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب)، راجعه واعده للنشر: مقداد عرفه منسية، المجلد الثاني، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999، ص 574.

(2) مدكور، إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الثاني، ص 11.

نتخذ من هذا الفكر هادياً لنا ونحن نحاول في هذا العصر أن يكون لنا موطئ قدم على الساحة الفكرية العالمية؟

سوف ندرس هنا العوامل التي أدت إلى الانتقال من علم الكلام إلى الفلسفة، وندرس امتداد موضوعات المعتزلة وطريقة معالجتها لموضوعاتها في الفكر اللاحق عليهم، مع ملاحظة أن التأثر لا يكون دوماً في الإيجاب والموافقة. بل أن أشد أنواع التأثر هو ما يكون بالمخالفة والمعارضة، حيث يتم إغناء الفكر عن طريق معارضته، وهو ما لاحظناه من امتداد الفكر الاعتزالي في مدرسة الأشاعرة، فإذا نحن نظرنا في جوهر الأمر دون الظاهر السطحي، سهل علينا أن نرى المنهج المعتزلي يمتد في المنهج الأشعري بنوع من الامتداد، حيث "اعتمد الأشعري في العودة إلى مذهب أهل السنة منهجاً حمل معه حاصل العملية التاريخية التي وجهت الفكر العربي عامة، وعلم الكلام بوصفه ظاهرة من ظاهرات الفكر، وجهته توجهاً عقلياً وكان للمعتزلة فضل قيادته"[(1)]؛ أي أن الاتجاه العقلاني الذي أسسه المعتزلة في الفكر العربي ابتداءً من أبي الهذيل العلاف، وجعلوه الأساس لعلم الكلام منذ نشأته الأولى على أيديهم، لم تستطع الموجة المحافظة التي أبعدت المعتزلة عن التأثير المباشر في مسار حركة التطور الفكري أن تطفئ جذوته، ولا أن تضع حاجزاً متماسكاً يقوى على الحيلولة بين الاتجاه العقلاني المعتزلي والتأثير غير المباشر في مسار تلك الحركة. "وبقدر ما اختلف المعتزلة مع متكلمي الأشاعرة في مسألة العدم والخلق، فإنهم اقتربوا من الفلاسفة المسلمين، كابن سينا وابن رشد، لأن هؤلاء قالوا بما يشبه فكرة المعدوم عند المعتزلة، وهي فكرة الممكن والإمكان، وبذلك يلتقي المعتزلة مع الفلاسفة القائلين بقدم العالم حسب تصورهم الخاص لهذا القدم"[(2)].

بقي أن نوضح هنا بأنه ليس المقصود بالقول: إن المعتزلة كانوا أقرب إلى الفكر الفلسفي، إلحاقهم بالفلسفة بمفهومها المعاصر، كما أنه ليس المقصود بالقول أن الفكر العربي

---

(1) الصالح، عبد الحميد: الفكر العربي وعلم الكلام، مرجع سابق، ص 53.

(2) عاتي، إبراهيم: تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، ص26.

الفلسفي (الكندي والفارابي وابن سينا....) قد عالج نفس مشكلات علم الكلام، هو إلحاقه بالبنية اللاهوتية لعلم الكلام، إنما الفكرة الموجهة للبحث هنا؛ هي القول بأن الحدود بينهما كانت متماهية لدرجة كبيرة، باعتبار أن تطور الفكر لا يأتي على شكل قفزات خارج إطار العلاقات التاريخية التي تحكمه. فتأثير المعتزلة الحقيقي في الفلسفة العربية "يتجلى في الفكر الاعتزالي باعتباره موقفاً عقلياً ذا خصائص مميزة، وتتجلى هذه الخصائص بوقائع تطور الاعتزال ذاته، حين ازداد المعتزلة تعمقاً في الفلسفة، وفتحوا المجال واسعاً باطراد أمام العلوم، فأخذوا بإخضاع النقل للعقل، وحوروا العقائد الدينية تحويراً شديداً لتوافق تعاليم الفلسفة كما فهموها"(1).

ثانياً- أثر المعتزلة في الفلاسفة اللاحقين:

بما أن الظروف والأحداث التي أدت إلى نشأة الاعتزال، كانت ولا تزال هي التي تصوغ الوعي العربي الإسلامي منذ بداية القرن الثاني لظهور الإسلام في أرض العرب وحتى الآن، فقد جاءت محاولات تفسير الوجود في الحضارة العربية على شكل حلقات متصلة يعضد بعضها الآخر أو يستكمله أو يناقضه، وهذا ما يسوّغ مشروعية البحث في الأسس التي استند إليها الفكر الفلسفي الإسلامي انطلاقاً من الفكر الكلامي كما وجد عند المعتزلة. فقد ترك المعتزلة تراثاً فكرياً لا يتحدد بما نقلته كتبهم أو ما نقله الآخرون عنهم فقط، بل يتحدد أيضاً في امتداد أفكارهم وصلاحيتها لعصور آتية، كونهم وضعوا العقل وسيطاً بين السماء والبشر، وجعلوه في مقدمة الأصول الأخرى.

(1) العوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، مرجع سابق، ص 377.

يُعدّ الكندي الممثل البارز لمرحلة الانتقال من الكلام إلى الفلسفة، فبالرغم من أن الكندي هو كما يُطلق عليه فيلسوف العرب الأول؛ إلا أنه لا يجوز لنا أن نطلق عليه اسم مؤسس الفلسفة العربية، إذ أن أساس الفلسفة العربية الإسلامية، قد وجد قبل الكندي في زمن يمتد إلى أكثر من قرن، على أيدي مفكري المعتزلة الذين قاموا في بداية القرن الثاني الهجري، ولا يخفى على أحد من الباحثين الأثر الكبير الذي تركه مفكرو الاعتزال على فلسفة الكندي الإلهية والطبيعية، بحيث لا نجد في فلسفته ما يناقض أصول مذهب الاعتزال من حيث الروح العقلية الفلسفية المتفقة مع أصول الدين. ولكنه مع ذلك لم يكن كواحد من جماعتهم، بل تخطاهم في النظر إلى قضايا تجاوزت مسائل الكلام إلى المسائل الفلسفية الصرفة.

يمثل الكندي في فكره ومجموع آرائه ورسائله حصيلة فكرية واسعة وشاملة، تلاقت فيها مجموعة ضخمة من الآراء والأفكار، فظهر أثر ذلك كله واضحاً في الموضوعات والقضايا التي تناولها، وهو إذ تناول هذه المشكلات بعد أن كانت قد مرت بمراحل متعددة، وتطور القول بها تطوراً كبيراً، سواء على أيدي رجال الاعتزال أو غيرهم، فعمل على بلورة هذه المشكلات في ضوء كل هذه الأفكار والآراء، وبهذا فهو "لم يأتِ بحلول مبتكرة، حيث سار على نمط شيوخ الاعتزال في كثير من جوانبها، إلا أنه تفهم المشكلة إلى أبعد حدود الفهم، فعمق البحث فيها وزادها إيضاحاً فصاغها صياغة جديدة وفق منهج عقلي دقيق، وأخرجها في إطار جديد ونسق متكامل، وكوّن فيها مذهباً منسقاً، وبناءً محكماً مترابطاً، وما كان ذلك يتسنى له لولا المحاولات والجهود السابقة والمخالفة"[(1)]، ومن هذا المنطلق كانت أفكار الكندي تطويراً للآراء والأفكار التي قالت بها المعتزلة.

من الجدير بالذكر أن الفلاسفة الذين جاءوا بعد الكندي تأثروا به، وأخذوا عنه الكثير من الآراء الفلسفية التي قال بها، فإذا عرفنا أنه ليس للكندي من مشروعه الفلسفي إلا ما تركه رجال الاعتزال، وأصحاب الفكر الكلامي الآخرون، إضافة إلى أثر القرآن الكريم، وما حصله الكندي

([1]) أحمد، هناء: أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، ص 123.

من تراث اليونان، وما كان له من نفسه من بعد نظر وعمق تفكير، وأنه ليس للفارابي إلا ذلك نفسه، إضافة إلى إرث الكندي الفكري، وكذلك ابن سينا مع إرث الفارابي، فإذا نحن علمنا ذلك؛ عرفنا مقدار ما ورثه ابن رشد عن أسلافه، فكان بذلك ممثل العقلانية والوجه الناصع للفلسفة العربية الإسلامية، وخلاصة ما وصل إليه الفكر العربي الإسلامي في عصره.

نحاول في هذه المرحلة من البحث أن نستعرض لقضية أو أكثر لدى كل فيلسوف، من القضايا الكثيرة التي تناولها الفلاسفة اللاحقين والتي يظهر فيها الأثر الاعتزالي سواء بالموافقة والإيجاب أو بالمعارضة، وخصوصاً فيما يتعلق بموضوع البحث الرئيسي وهو تصور العالم، وعذرنا في ذلك أن دراسة تأثير المعتزلة في الفلاسفة اللاحقين يحتاج إلى أبحاث خاصة ومستقلة، والخوض بها هنا يبعدنا عن موضوع البحث الرئيسي. ونحن هنا إذ نحاول الكشف عن استمرار النهج الاعتزالي في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، فإننا نأخذ بعين الاعتبار أننا كلما ابتعدنا تاريخياً عن المعتزلة قلَّ اعتماد الفلاسفة على المصادر الاعتزالية بشكل مباشر، وهذا لا يعني ضعف أو نفي تأثير الاعتزال، فتأثير المعتزلة بقي مستمراً وحاضراً من خلال النهج الذي اتبعوه، ومن خلال الموضوعات التي اقتحموها في تاريخ الفلسفة والتي كانت موضوع مناقشات حادة فيما بعد، فكانوا بذلك أول من طرح هذه الموضوعات على بساط البحث ثم دارت بعد ذلك المناقشات الفلسفية لحلول هذه المشكلات، في الإطار ذاته ووفق النهج الذي حدده المعتزلة سابقاً. ولا يغيب عن بالنا أيضا مالقيه التراث الاعتزالي من تدمير على يد التيار السلفي بعد النكبة التي أصابتهم منذ خلافة المتوكل، وبذلك نجد أن الكندي الذي كان أقرب الفلاسفة إليهم زمناً متأثرٌ بشكل مباشر بمقالاتهم، بينما نجد أن ابن رشد يصرح في كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) أنه لم يتسنَّ له الاطلاع على التراث الاعتزالي[(1)]. ووفق هذا المسار نكون قد حددنا حقل تأثير المعتزلة في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بشكل كامل، وأثره في إنشاء الانطولوجيا العربية الإسلامية التي استمرت من خلال فلاسفة المشرق

(1) انظر: ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص118.

والمغرب. وفي نهاية الفصل ننتقل إلى بيان الدور الذي يجب أن تلعبه النزعة الاعتزالية في تكوين الانطولوجيا العربية المعاصرة، على الرغم مما قد يبدو في الطرح من غرابة لبعد الزمن وتطور تقنيات البحث ومناهجه، إلا أننا سوف نركز على الروح الاعتزالية التي خلقها أرباب الاعتزال في البيئة الإسلامية الجافة التي عاصروها، وبذلك استحقوا اسم أصحاب العقل في الفلسفة الإسلامية والمدافعين عنه بلا منازع.

1- الكندي ومسألة القديم بالقوة:

عرف الفكر الفلسفي في الحضارة العربية قبل الكندي أفكاراً عديدة حول العالم، وحلولاً مختلفة لمشكلة الخلق، وأبرز تلك الأفكار التي كان لها دور على الساحة الفكرية في عصر الكندي هي الأفكار الاعتزالية والأفكار اليونانية، فقد جاء الكندي في عصر سيادة الاعتزال كمذهب رسمي للدولة العباسية، وفي وقت نشطت فيه حركة الترجمة حتى أصبحت قضية التأثر بالفكر اليوناني قبولاً أو رفضاً قضية مسلمة لا جدال فيها.

وبالمقارنة بين المؤثرات المختلفة نجد اختلافاً في النظر إلى القضية، ففي الفلسفة اليونانية؛ العالم قديم، وعند المعتزلة العالم حادث بنوع من الحدوث الذي يوحي بالقدم، والمقصود هنا هو أن العالم محدث بوجوده قديم بماهيته على شكل معدومات، والله يمنح العالم

الوجود دون الماهية، وفي الفكر الأشعري العالم محدث من عدم مطلق. وقد "أثارت مشكلة قدم العالم جدلاً طويلاً، ومناقشات حامية حـــادة فـــي العـــالم الإســـلامي، إذ أن قبـــول الموقـــف الأرسطوطالي إنما يعني انتفاء صفة الخلق عن الله تعالى، وأن العالم لا يحتاج إلى خـــالق، لأن طبيعته الوجود"(1). وبالعودة إلى الكندي نتساءل عن موقف الكندي من هذه القضية، فهل هـــو نتاج المصادر الإسلامية الأولى، القرآن والسنة؟ أم أن للمعتزلة دوراً في تكوين فكره الفلسفي؟ وإذا كان لها دور فما قيمة هذا الدور الذي لعبته المعتزلة في بناء فكر الكنـــدي فيمـــا يتعلـــق بالجانب الانطولوجي موضوع بحثنا؟ وهل العالم قديم أم حادث بالنسبة له؟ وإذا كان العالم حادثاً فكيف حدث؟ وما مدى تأثر الكندي بالمعتزلة في القول بحدوث العالم؟

يتمسك الكندي بالفكرة اليونانية التي اعتبرت الأرض مركزاً للكون، كروية الشكل، لابثة في مكانها، تحيط بها كرة الماء، ثم إلى الخارج كرة الهواء، ثم كرة النار، وذلك تبعاً لطبيعـــة العناصر في خفتها وثقلها، ثم تأتي الأفلاك ابتداءً من فلك القمر حتى الفلك الأقصى الذي لـــيس خارجه خلاء أو ملاء، وهذه الأفلاك تتحرك حركة دائرية تدور حول نقطة ثابتة هـــي مركـــز العالم، وبما أن حركة الشيء تكون بحسب طبيعته وتركيبه، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط، والحركة المركبة للجسم المركب، وتكون الحركة بحسب العنصر الغالب في تركيبـــه. فلا بد أن تكون الأشياء المختلفة في الحركة مختلفة في الطبيعة والكيفية الغالبة عليها. وأن يكون للفلك تبعاً لذلك طبيعته التي تخالف طبائع العناصر الأربعة، وإذا كانت العناصر كائنة فاسدة في بعض أجزائها، فإن الفلك لا يعتريه كون ولا فساد ولا نمو ولا نقص ..، بل هو ثابت الحـــال، بسيط الطبيعة، وهو مبتدع ابتداعاً من عدم ككل شيء سوى الله، ولأنه مركـــب مـــن هيـــولى وصورة فهو حادث، وهو كائن حي ناطق مميز، بريء من قوة الشهوة والغضب متحركٌ حركة مؤثرة في العالم الأسفل(2).

(1) مرحبا، عبد الرحمن: الكندي فلسفته منتخبات، منشورات عويدات، بيروت، 1985، ص 79–80.

(2) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، مصدر سابق، ضمن المقدمة، ص 58–60.

من هذا النص نجد اختلافاً في طبيعة الخطاب عند الكندي عن الخطاب الذي كان سائداً عند المعتزلة، حيث يستخدم الكندي هنا مصطلحات الفلسفة اليونانية كالهيولى والصورة، بالإضافة إلى أن صورة العالم عند الكندي تقترب في شكلها العام من التصور الأرسطي، إلا أنها تختلف عنها في كونها تضع الله على قمة هرم العلل، حيث الله هو العلة الفاعلة للكون، أما عن كيفية هذا الخلق فإن الكندي يسجل هنا موقفاً جديداً في الفكر الفلسفي حيث يرى أن الله أبدع العالم من لا شيء؛ أي من عدم مطلق مشكلاً بذلك قطيعة مع الفكر الأرسطي الذي يرى أن العالم لا يمكن أن ينشأ إلا من مادة سابقة.

إن البرهان الفلسفي الذي صاغه الكندي لإثبات خلق العالم من عدم يبدأ من نقطة مسلّمة عنده، وهي التلازم بين الجسم والحركة، مع ملاحظة أن الكندي تابع المعتزلة في تعريفهم للجسم عن طريق أبعاده الثلاثة قائلاً "الجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة أعني طولاً وعرضاً وعمقاً"[(1)]، وهو يرفض تصور الجسم دون الحركة أو تصور الحركة دون الجسم، وذلك لكي ينفي أي وجود للجسم يسبق الحركة والزمان؛ أي يسبق عملية الخلق، وينتهي إلى أن: "وجود الجسم هو حركته وزمانه، وبما أن الحركة والزمان لهما نهاية، فهذا يعني أن جسم الكل- العالم، دون وجود سابق له؛ أي من عدم"[(2)]، وبرهن الكندي على ذلك باستخدام بديهيات رياضية ومنطقية وعن طريق قاعدة التناهي، فالجسم والحركة والزمان مرتبطة الوجود بحيث لا يسبق أحدها الآخر، وملخص أدلة الكندي على تناهي العالم، ومن ثم حدوثه يمكن أن نجملها بالنقاط التالية[(3)]:

1- إن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية.

---

(1) المصدر السابق: ص 204.

(2) الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 321.

(3) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 115-116.

2- إن الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم.

3- إن كل جرمين متناهيي العِظم إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها وكان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم.

4- إن كل جرمين متناهيي العِظم إذا جُمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العِظم.

5- إن كل جرم لا نهاية له إذا فُصل منه جرم متناهي العِظم، فإن الباقي إما أن يكون متناهي العِظم، وأو لا متناهي العِظم. فإن كان الباقي منه متناهي العِظم، فإنه إذ زِيد عليه المفصول منه المتناهي العِظم ، كان الجرم الكائن عنهما جميعاً متناهي العِظم.

وهنا يتضح لنا عمق تأثر الكندي بأفكار أرسطو، حيث أفاد منه بربط الحركة بالزمان والمكان، إلا أنه انتهى إلى نتيجة مخالفة لتلك التي وصل إليها أرسطو، فالكندي يصل إلى أن الزمان والحركة كلاهما متناهيان، لأنهما مرتبطان بالجسم. وهنا يكاد أن يقول بما قالت به المعتزلة، حيث أن المعتزلة بدورهم قالوا بفكرة التناهي، وأقاموا عليها برهانهم على حدوث العالم، ونجد أن هذا الدليل قد تكرر في صورته العامة بأكثر من شكل في غالبيّة كتب الاعتزال[1]، وكان أبو الهذيل أول من قال بالتناهي عندما قال بتناهي تجزئة الجسم إلى جواهر، فهو يرى "إن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية تنتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم للمحدث"[2]، فالعلم متناه في مقداره وأجسامه، واستدلوا على ذلك باستخدام ما يُعرف باسم برهان القطع والوصل؛ أي أن العالم يحتمل النقص والزيادة، فهو متناهٍ حيث إن إضافة متناهٍ إلى متناهٍ ينتج متناهياً. وهو عين البرهان الذي استخدمه الكندي. إلا أن الكندي استطاع أن يعبر عنه بلغة رياضية مجردة، بينما عبّر عنه أبو الهذيل بلغة حسية تجريبية.

---

(1) انظر: الخياط: الانتصار، مصدر سابق، ص 32 -36.

(2) المصدر السابق: ص 9.

وقول الكندي بالخلق من لا شيء كما يرد في رسالته (الفاعل الحق الأول والفاعل الذي بالمجاز) يبرز بصورة واضحة صلته بمتكلميّ المعتزلة، ويعزله تماماً عن المشائية والأفلاطونية، فالفعل الحق الأول في رأيه هو إخراج الأشياء إلى حيّز الوجود من العدم، وهذا الفعل هو اختصاص الله وحده أما الفعل الثاني فلا يتعدى إظهار الأثر الذي يتركه الفعل الأول في الشيء وبهذه الدلالة تكون المخلوقات فاعلة[(1)].

إذن العالم عند الكندي محدث من لا شيء، والله بلغة الكندي هو "المؤيس الكل عن ليس"[(2)]. وفي هذه النظرة إلى العالم جانبان، الجانب الأول وهو أن الله هو علة فاعلة للكون، وهو الشيء الذي لا يختلف عليه فلاسفة المسلمين ولا المتكلمين، وسبب ذلك يرجع إلى تأثير القرآن الكريم. أما الجانب الآخر وهو الفكرة الأهم التي يوافق فيها الكندي المتكلمين، ويشذ فيه عن الفلاسفة هو إبداع العالم من لاشيء، فقد وجدنا أن المعتزلة تعلق العالم بالله من جهة وجوده، فالله يمنح الوجود للعدم الممكن، "الخلق عند الكندي، إخراج العالم ماهيته ووجوده، إبداع من لا شيء وإخراج من عدم بفعل العلة الأولى، الله. وإن هذا العدم تم ضربة واحدة من العدم اللامتعين بفعل الله وبلا واسطة"[(3)]. وهنا نتساءل، هل كان الكندي مخالفاً للفلاسفة وللمعتزلة في هذه القضية؟

يحاول الكندي أن يجمع بين إمكانية التدخل الإلهي والرعاية الإلهية من جهة وسير الطبيعة والعالم وخضوعه لقانون كلي شامل من جهة أخرى، ومن هنا كان موقفه الذي لا يُقلل من القدرة الإلهية الشاملة، ولا من العالم الذي لم يسعَ إلى سلب موجوداته وخصائصها الذاتية، فهو رغم أنه يجعل الله هو المؤثر الحقيقي، إلا أنه لا ينفي القانونية والسببية في العالم، فوجود العالم

---

(1) انظر: الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 219.

(2) المصدر سابق، ص 215.

(3) صالح، مدني: الوجود، مرجع سابق، ص 4.

ليس وجوداً طارئاً وإن لم يكن له وجودٌ ذاتيٌ، حيث أن تأثير الله في العالم هو خلقه له بالفعل، أمّا العالم كإمكان فهو موجود وجوداً أزلياً. وبالرغم من أن الكندي قال بنهائية المادة والحركة والزمان، إلا أن تعابيره كانت تقترن دائماً بكلمة (بالفعل)، مما يوحي بأنه لا يقول باستحالة لا نهائية العالم بصورة مطلقة، بل تنحصر الاستحالة عنده في اللانهائية الفعلية، وليس اللانهائية بالقوة؛ أي أن المادة والحركة والزمان غير متناهية بالقوة[1]، وهذا يعني اعترافاً ضمنياً للكندي بوجود للعالم كإمكان، سابق على وجوده بالفعل "ولئن سلم الكندي تسليماً بأن العالم حادث ومتناه، واجتهد في إثبات تناهيه، لأن الله هو اللامتناهي الأوحد، فإن الكندي تحدث عن وجود سرمدي– فقط بالقوة– للمادة والحركة والزمان وشق الطريق إلى معرفة العالم لذاته"[2]، ويمكن أن نستدل على ذلك بالعديد من النصوص ومنها، "إذا جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم، زيادة دائمة بأن نتوهم أعظم منه، ثم أعظم من ذلك دائماً، فإنه لا نهاية في التزايد من جهة الإمكان ... ومن ذلك الحركة والزمان. فإذ الذي لا نهاية له إنما هو في القوة، فأما بالفعل، فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له"[3].

وفي نصوص كثيرة يرى الكندي خلافاً للرؤية اللاهوتية، إن الطبيعة علّة أولية لكل متحرك، وهي الشيء الذي يجعل منه الله العلة والسبب لجميع الأشياء المتحركة، مما يدل بصراحة على اتجاهه إلى نفي تأثير الله مباشرة في المادة، وإرجاع هذا التأثير إلى العلل الطبيعية. "رغم أن الكندي يحاول إخفاء هذا الاتجاه وتغليفه بالقول: إن العلل الطبيعية هي علل فاعلة مجازاً، ولكنه حين يتحدث عن هذه العلل نجد أنها مؤثرة في معلولاتها تأثيراً حقيقياً لا أثر فيه للمجاز"[4].

---

(1) انظر: الصالح، عبد الحميد: مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ص276.

(2) الخولي، يمنى: الطبيعيات في علم الكلام، مرجع سابق، ص 114.

(3) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 116.

(4) الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 124.

إن الأساس الفلسفي الذي يبني عليه الكندي تصوره لنظام العلل الكونية الانطولوجية، يرتكز على التزامه القوي بقانون العلاقات السببية كقاعدة عامة للقوانين الطبيعية، وهذا ما يعبر عنه بقوله: "...ليس في الطبيعة شيء عبث وبلا علة"(1)، والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة، أو أن تكون بعيدة، و"يضرب الكندي مثلاً بمن يرمي حيواناً بسهم فيقتله، فالسهم علة المقتول القريبة، فعلت القتل بالمماسّة المباشرة حين جرحته، ورمي السهم علة قتل المقتول البعيدة، ونحن نلحظ أن المتكلمين يضربون هذا المثال بالذات ويعرف مبحثهم من هذه الناحية بالتولّد"(2)، والكندي في هذا يذهب إلى ما ذهبت إليه المعتزلة من نفي تأثير الله المباشر في المادة، وهذا ما ذهب إليه جميع الفلاسفة، حين قالوا: "إن الله تعالى لا يباشر الأفعال بذاته، بل عن طريق العلل"(3). وهذه الفكرة عند المعتزلة هي ما عُرفت بالفصل بين وجود الله ووجود العالم، وهي فكرة بدأتها المعتزلة وتابعهم عليها الكندي.

إذن الكندي لم يضع قبل عملية الخلق شيئاً، وليس لهذا العالم امتداد في الماهية متقدم على الوجود، أما عند المعتزلة، فالخلق عندهم لا يتعدى منح الوجود للماهية –العدم الممكن– ثم إن العدم عندهم شيء متعين ممكن لا ينقصه إلا الوجود ليصير موجوداً، فالمعتزلة تقرّ بأن لهذا العالم امتداداً من حيث ماهيته متقدماً على وجوده. فالله هو مبدأ الكل وهو العلة الأولى والبعيدة لكل الأشياء، وموجودات العالم الطبيعي تؤثر كعلل قريبة للأشياء حسب النظّام الذي رتبها الله عليه، بحيث يكون بعضها عللاً لبعض، وهذا الإصرار من قبل الكندي على ربط عملية الخلق بالله، وربط العلل جميعها بالله ما هو إلا صدى لمفهوم التوحيد كما وجد عند المعتزلة، بحيث اختلطت عند الكندي التجربة الفلسفية بالتجربة الكلامية الاعتزالية، ولهذا نقول عن فلسفته بأنها

(1) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 254.

(2) الأهواني، أحمد فؤاد: الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص 311.

(3) الخولي، يمنى: الطبيعيات في علم الكلام، مرجع سابق، ص 114.

ملتقى العقل النظري الاعتزالي بالعقل النظري الفلسفي في الإسلام، كما أنها نقطة تحول الفكر الاعتزالي إلى فكر فلسفي بالمعنى الدقيق للكلمة، وتكمن أهمية الكندي في أنه فتح مغاليق كثير من النظريات الفلسفية التي جاءت بعده، ومن شأن ذلك أن يدعونا إلى تبديل كثير من الأحكام والمفاهيم السائدة عن فلاسفة الإسلام، وتصنيفها في ضوء ما اكتشف من رسائل الكندي، "فقد سيطرت آراؤه على الفلاسفة من بعده، دون أن يقرّ أحد منهم بذلك، لقد كانوا تلاميذ عاقين، على مائدته تغذوا وكانوا عيالاً على فلسفته"[(1)].

أما عن الجانب الميتافيزيقي لفلسفة الكندي، فإننا نجده يذهب في معالجته لمشكلة علاقة الذات بصفاتها إلى ما ذهبت إليه المعتزلة في هذا الصدد، فالعلاقة بين الذات والصفات إمّا أن تكون عين الذات كما قالت المعتزلة، أو تكون زائدة على الصفات وهو ما ذهب إليه الأشعري وأتباعه، وعلى ضوء موقف الكندي نجد أنه انتهى إلى الموقف الاعتزالي الذي يوضح أن الصفات هي عين الذات الإلهية، وهذا ما عبر عنه الكندي بقوله: "الواحد الحق إذن لا ذو هيولى ولا ذو صورة ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات، ولا ذو جنس، ولا ذو فصل، ولا ذو شخص ولا ذو خاصة، ولا ذو عرض عام، ولا متحرك، ولا موصوف بشيء مما نفي أن يكون واحداً بالحقيقة، فهو إذن وحدة فقط محض"[(2)]*، وهنا نتلمس جانبين أساسيين، الأول هو تعبير الكندي عن الروح الإسلامية متمثلاً أساساً في الآيات القرآنية في أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه عزّ وعلا ليس كمثله شيء، والثاني تراث كلامي متمثل في حديث المعتزلة عن الصفات الإلهية وكيف أنها عين الذات.

---

(1) مرحبا: عبد الرحمن: الكندي فلسفته منتخبات، مرجع سابق، ص 8 ضمن المقدمة.

(2) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 160.

(*) قارن هذا مع قول المعتزلة في التوحيد، الأشعري: مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 216.

لو تأملنا نزعته العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن الكريم، لبدت لنا نزعته الواضحة والمتطرفة إلى التنزيه المطلق، وخصوصا كما تظهر في رسالته في "الفلسفة الأولى"(1). ورسالته في "الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجلّ"(2) حيث يفسر فيها السجود بمعنى الطاعة، لا بمعنى السجود المادي، وبذلك فإن الكندي في هذه القضية "يتحرك ضمن التيار الاعتزالي الكبير في عصره، دون أن يفقده هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي وشخصيته المتميزة وروحه الخاصة"(3).

وبالمحصلة فإننا نصل إلى استنتاج أن فلسفة الكندي تشكل مرحلة أعلى مما وصل إليه المعتزلة، من حيث إدخال المفاهيم والمقولات الخاصة بالمباحث الفلسفية، مع المحافظة على الجانب الإيجابي من التراث الاعتزالي، وبذلك يكون الكندي قد وضع الأساس لاستقلال الفلسفة العربية عن علم الكلام، والفلسفة اليونانية، ومهد الطريق لمن جاء بعده لحلّ كثير من القضايا التي ستعالجها الفلسفة العربية الإسلامية خلال مراحل تطورها المتصاعد من الكندي إلى ابن رشد.

2- الفارابي ومسألة التقريب بين القديم والحادث:

تُعد فكرة الخلق من العدم فكرة دينية في المقام الأول، ويقابلها في الفلسفة فكرة الصنع أو الإحداث، هذا فيما يتعلق بالقائلين بفكرة الألوهية، أما من لم يقبل بهذه الفكرة، فقد ذهب إلى أن للعالم وجوداً سرمدياً دون أن يكون له أي مصدر، وهي القضية التي عُرفت في الفلسفة باسم قضية قدم العالم. العقل الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية، لم يستطع نفي الفكرة الدينية من أساسها، ولم يستطع في الوقت نفسه تقبل الفكرة الدينية القائلة بالخلق من العدم المطلق، فهي قول يجد العقل صعوبة في قبوله: كيف يكون الشيء من لا شيء؟ فحاول أن يفسر الصلة بين

---

(1) المصدر السابق، ص 97.

(2) المصدر السابق، ص 244.

(3) المصدر السابق، ص31 ضمن مقدمة المحقق.

الله والعالم باعتبار الله علّة الإيجاد والصنع، واعتبار العالم معلولاً لله. فكانت المحاولة الأولى على يد المعتزلة التي قالت بالحدوث من المعدوم الممكن على شكل ماهيات قديمة، يمنحها الله الوجود فتصير موجودة بالفعل.

إن فكرة الفصل بين وجودين – الله والعالم – فكرة بدأتها المعتزلة وتابعهم عليها الكندي، إلا أن الفارابي هو أول من أحدث القول بأن الموجودات ثلاثة[1]:

1- واجب الوجود بذاته: وهو الذي لا يمكن أن يكون غير موجود، والذي ليس له علّة، بل وجوده من ذاته وهو الله.

2- ممكن وجود بذاته: هو الذي يمكن أن يوجد، ويمكن ألاّ يوجد، ولا بد لوجوده من علّة هي غيره، وهو العالم. والموجود "الممكن على نحوين، أحدهما ما هو ممكن أن يوجد شيئاً ما؛ وأن لا يوجد ذلك الشيء، وهذا هو المادة. والثاني ما هو ممكن أن يوجد هو في ذاته وأن لا يوجد، وهذا هو المركب من المادة والصورة"[2].

3- ممكن وجود بذاته واجب بغيره: هو ممكن بذاته، ولكن لتعلقه بعلّة واجب الوجود أصبح موجوداً دائماً، فصار حكمه بذلك حكم واجب الوجود، ولكنه يختلف عنه لتعلقه بغيره ،كالعالم الفائض عن الله، فأصبح بذلك واجباً بغيره.

وبذلك كان الفارابي أول من استعمل مصطلحي الواجب والممكن بدل القديم والحادث، ولمّا كان كل ممكن لابد أن تتقدمه علّة تخرجه إلى الوجود، وبما أنه لا يمكن أن تتسلسل العلل إلى غير نهاية فلا بدّ لنا من القول بوجود موجود هو واجب الوجود، لا علّة لوجوده، وهو علّة لجميع الممكنات. كذلك كان الفارابي أول من أدخل نظرية الفيض في الفكر الإسلامي. والفيض في مفهومه الفلسفي يُعدّ مشكلة فلسفية وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة لتفسير خلق العالم، وكيفية صدور الكثير عن الواحد، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي مع الفارابي الذي صاغها

(1) انظر: الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجّار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، 31-33.
(2) المصدر السابق، 1964، 58.

صياغة جديدة، عقلانية دينية مع المحافظة على جوهرها، وفكرة الفيض هي "نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، أو إن شئنا الدقة يحاول ذلك، وفي نظام كهذا تصبح العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأساسية للبناء الفلسفي بأسره"(1).

ووفق هذا التقسيم للفارابي نجده يتابع القول الذي بدأه أسلافه المعتزلة، ثم الكندي في القول: بوجودين متميزين أحدهما علة لوجود الأخر. ولكنه يضيف إلى ذلك نوعاً ثالثاً من الوجود، أخذ به لتلافي الصعوبة الكبرى التي تواجهها فلسفة الفيض، وهي: كيف من الكائن الواحد البسيط يفيض المتعدد المتكثّر؟ ولا شك أن هذه الصعوبة أقل وطأة من تلك التي تعترض القول بالخلق من العدم. وتزول الصعوبة إذا قلنا أن من الواحد القديم البسيط لا يفيض منذ القدم إلا كائن بسيط وهو العقل الأول. ولما كان هذا العقل صادراً عن القديم فهو حادث، وهو عقل خالص غير مرتبط بالمادة، ومن تعقله للأول ككائن واجب بذاته يفيض عنه عقل خالص ثان، ومن تعقله لذاته كتابع في وجوده للعقل الأول يلزم وجود السماء الأولى، وعن الثاني ينشأ ثالث. وبالتدرج نزولاً من العقل الأول يفسر الفيض نظام الكون بما فيه من أفلاك، وحركات هذه الأفلاك، من السماء الأولى إلى كرة الكواكب الثابتة. مروراً بزحل فالمريخ فالمشتري.... وصولاً إلى القمر حيث ينتهي عالم العقول المفارقة للمادة، ومن فلك القمر يفيض عالم العناصر، وهو عالم الكون والفساد، الذي يدبره العقل الحادي عشر ويسميه الفارابي العقل الفعال(2). وبذلك يكون قد أرضى الوحي بالقول بالخلق، وأرضى العقل الذي يجد صعوبة بالقول بالخلق من العدم المطلق في الوقت نفسه.

العالم عند الفارابي على ضوء قوله بنظرية الفيض ملازم لله، وأنه قديم، فوجود العالم متأخر عن الله بالعليّة وبالذات والشرف والرتبة ولكنه غير متأخر عنه بالزمان وفي ذلك يقول:

---

(1) Madkowr, Ibrahim: la place d' Al Farabi dans L' ecole philosophique muslmane, Paris, 1934, p.40.

(2) انظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق ألبير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1968، ص61-62.

"وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً، إنما يتأخر عنه سائر أنحــاء التــأخر"(1)، ومعنى هذا أن الفارابي يرفض قول الأشاعرة أن العالم مخلوق بالزمان وله بداية زمنيّة، ويرى أن العالم قديم بالزمان؛ أي أن وجوده مصاحب لوجود الله، لكن العــالم حــادث بالــذات، لأن الحادث بالذات هو الذي يستمد وجوده من سواه، ولا بقاء له إذا عُدمت العلّة التي هــو متعلــق بها، ولمّا كان الله هو واجب الوجود بذاته؛ أي لا يمكن تصور عدمه أصلاً، والعالم متعلّق بــه تعلق العلّة بالمعلول، أصبح العالم قديما بالزمان ومحدثاً بالذات، والمقصود من القــديم بحــسب الزمان كل موجود أزلي، أي يشمل واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره، فكلاهما لا أول لزمانه(2).

ميز الفارابي كما ميّزت المعتزلة بين الوجود المادي المحسوس الذي هو الهويــة وبــين الوجود الممكن الذي يعني الماهية. وهذا الممكن الوجود(الماهية) مفتقر إلى علة تمنحه الوجود بالفعل(الهوية). فالعدم عند الفارابي يعني ماهية الممكن، والوجود يعنــي هويتــه، أي وجــوده الخارجي، وبالتالي كانت هوية الشيء غير ماهيته، وهو بحاجة إلى علة تمنحه هويتــه حتــى يصير موجوداً بالفعل. يقول الفارابي في رسالته إلى زينون الكبير وفي فصوص الحكم: "إن كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان، قبل الكون ممكن الوجود، إذ لو كــان ممتنــع الوجود؛ لما وجد، ولو كان واجب الوجود، لكان لم يزل موجوداً. وممكن الوجود يحتــاج إلــى علة تخرجه من العدم إلى الوجود"(3). ولكن ماذا يقصد الفارابي بالعدم؟ هل يعني العدم عنــده عدماً مطلقاً؟ أم أنه يجاري المعتزلة في قولها بأن العدم نوع من الوجود بالقوة؟

---

(1) الفارابي: السياسة المدنية، مصدر سابق، ص 48.

(2) انظر: الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 421.

(3) الفارابي : شرح رسالة زينون، نقلاً عن المرزوقي، جمال: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، مرجع سابق، ص111.

وفق النصوص السابقة نجد أن العدم عند الفارابي يعني الوجود بـالقوة؛ أي إمكانيـة أن يصير الشيء وجوداً متعيناً "المعنى العدمي هو الذي في قوته أن يصير شيئاً آخر وأن يصير له شيء ليس له في الحال"(1)، ولا يخفى علينا هنا مدى موافقة الفارابي للمعتزلة في هذه الأفكار، وهو بذلك يعارض الأشاعرة في القول بأن العالم مخلوق بالزمان من العدم المطلق، ويؤكـد أن وجود العالم قديم بالزمان ومصاحب لوجود الله تعالى، وهو حادث بالذات لأن الحادث بالـذات هو الذي يستمد وجوده من غيره، وهو المعنى الذي أعطته المعتزلة للحدوث من المعـدوم. إذاً فكرة الوجود الممكن عند الفارابي لا تختلف عن فكرة المعدوم عند المعتزلة، فممكن الوجود عند الفارابي لا يمكن تحققه إلا بعلة وهذه العلة ليست من ذاته، بل من واجب الوجود بذاته. وهـذه الصفة هي صفة العدم الممكن عند المعتزلة: فهو شيء ينقصه الوجود، وهذا الوجود لا يأتيه من ذاته بل من الله. أيضاً العالم ماهيته غير وجوده، وهي ماهية تحمل إمكان الوجود وهي الفكـرة ذاتها التي تتكرر عند الفارابي والمعتزلة.

في مسألة التوحيد نجد أن الفارابي ينظر إلى الأول علـى أنـه واحـد مبـاين لـسائر الموجودات، وهو المبدأ الأساسي الذي انطلقت منه المعتزلة للتدليل على أن الله "لـيس كمثلـه شيء"، فلا يوجد شيء مشترك بينه وبين الكائنات سوى الاشتراك لفظاً باسم الوجـود، ولـيس للأول ضد لأن الضدين يؤثر كل منهما بالآخر، ويمكن لأحدهما أن يبطل الآخـر وبالتـالي لا يكون قديماً بذاته، والأول لا يمكن تعريفه إذ أنه غاية في البساطة وهو ليس بجسم وهو وحـدة مطلقة(2) ومن هنا كان مبدأ أن الصفة عين الذات الذي استعاره الفارابي من المعتزلة، يـشكل أساساً هاماً تدور حوله فلسفة الفارابي الإلهية، التي تبغي في صورتها النهائيـة تأكيـد معنـى

(1) الفارابي: التعليقات، ص16، نقلاً عن عفيفي، زينب: الفلسفة الطبيعية والإلهية عنـد الفـارابي، دار الوفـاء لـدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002، ص111.

(2) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، 38.

التوحيد في أرقى صورة وهو تنزيه الله[1]، ولما كان الواحد كاملاً كمالاً مطلقاً وكانت عقولنا متصلة بالمادة فهي قاصرة عن إدراك وتعقل الله على حقيقته، وبالتالي فإن الله لا يكون موضوعاً للمعرفة، بل موضوع المعرفة هو هذا العالم المادي، وبهذا يكون الفارابي قد سار على خطى المعتزلة والكندي في القول بأن العالم متناهٍ والدليل على ذلك أنه موجود بالفعل "وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناهٍ، ولو لم يكن متناهياً لكان موجوداً بالقوة"[2]، وأن المعرفة الحقيقية هي معرفة هذا العالم وأسبابه وعلله القريبة، وبما أن وجود الكائنات يتبع حتماً وجود الأول باعتبار أنها فيض منه وهذا الفيض قديم، بذلك يكون العالم قديماً وثابتاً وخالداً وتحكمه القوانين الثابتة.

ينظر الفارابي إلى العالم على أنه حقيقة موضوعية تسبق الإدراك ، فالوجود هو موضوع للإدراك، وموضوع الشيء سابق له. وعلى الإدراك أن يطابق موضوعه وليس العكس، مما يدل على موضوعية الوجود المادي وعلى أسبقية الكائن للوعي[3]. وتتضح هذه الفكرة من خلال إيمان الفارابي بمبدأ السببية وبالتلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها، فهو يعتقد أن "الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب ومسبباتها اقتران تلازم بالضرورة، وليس في الإمكان وجود السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب"[4]، والفارابي في هذه القضية يكشف عن نزعة علمية في التفكير قوامها الإيمان بالحتمية في هذا العالم، " فالعالم عند الفارابي صنف الوجود الممكن، فحالما تنقطع صلته بموجده أو بعلته يعود عدماً، ولكن لما كان الله واجب الوجود بذاته، أي لا يمكن تصور عدم وجوده أزلا ولا في المستقبل، والعالم متعلق

---

(1) عفيفي، زينب: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، مرجع سابق، ص281.

(2) الفارابي: رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت، 1987، ص7.

(3) الصالح، عبد الحميد: مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ص 276.

(4) عفيفي، زينب: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، مرجع سابق، ص128.

به تعلق المعلول بالعلة، أصبح العالم قديما بالزمان ومحدثاً بالذات"[1]، وهــذا يــدل علــى أن الفارابي لا ينظر إلى العالم على أنه وجود مهتز يمكن أن يعود إلى العدم والإمكان مرة أخرى، إنما هو وجود ثابت، وبذلك فتح الطريق أمام إمكانية البحث في العالم والوصول إلى القــوانين الثابتة لهذا العالم الثابت.

3- ابن سينا ومسألة القدم الذاتي والقدم الزماني، والحدوث الذاتي والحدوث الزماني:

فكرة الخلق الدينية كما يبدو، فكرة ليست عريقة القدم فــي الإنــسانية، لأن الحــضارة اليونانية وهي سابقة على أهم الأديان السماوية، كانت تجهلها وتستعيض عنها بتفسيرات فلسفية أخرى، والعالم وفق فكرة الخلق الدينية ليس قديماً ولا أبديا بل هو في رحلة زمنية محدودة، لأنّ "الزمن الديني بدأ بالخلق وسينتهي بالفناء، بل أن الزمن من طبيعة هذا العالم، ومن العناصــر

(1) الآلوسي، حسام الدين: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة العربيــة للدراســات والنــشر، بيــروت، 1980، ص30.

المكونة له"(1). إضافة إلى ما بيناه في بداية البحث من أنّ القرآن الكريم لا يقر صراحة بالخلق من العدم المطلق، ووجدنا أن الفكر الاعتزالي كان أول اختراق فلسفي لهذا الفكرة جنوحاً نحـو القول بالمادة القديمة التي وُجِد منها العالم،– لما في ذلك من تهديد لمعرفتنا بالعالم على المستوى الانطولوجي–، بمفهوم خاص امتازت به المعتزلة وهو القول بالمعدوم، وامتدت هذه الفكرة من المعتزلة لتكون الأساس الذي بنى عليه الفلاسفة العرب المسلمون نظرتهم إلى العالم، بعد إدخال تحويرات غير جوهرية عليها تتجلى في أغلبها بإدخال مصطلحات الفلسفة اليونانية الوافدة إلى البيئة الإسلامية، فقد اثبت الفارابي وحدة العالم المادي وخرج بتصوّر للمادة يعارض التـصور الأرسطي والتصور الديني "فلم تعد المادة عنده مبهمة كما كانت عند أرسـطو، بـل تحـددت بالامتداد الذي هو أساس التشكل بالصورة الجسميّة... وعنه انتقلت إلى سائر الفلاسـفة الـذين جاؤوا بعده، وخاصة ابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد"(2).

لاحظ ابن سينا أن في قول أرسطو بقدم العالم نوعاً من الشرك الذي يرفضه الدين، كمـا أنه في قول الأشاعرة ومن تابعهم بأن الخلق تم من عدم مطلق، إخلالاً بمبدأ السببية وخروجـاً على مبادئ العقل التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، لهذا رفض فكرة الخلق الدينيـة القائلـة بالخلق من العدم، كما رفض قول أرسطو بقدم العالم، وذهب إلى أن العالم قديماً ومخلوقاً، العالم قديم بالزمان ولكنه مخلوق بالذات، لأنه ممكن الوجود، وبالتالي يحتاج في وجوده إلى واجـب الوجود، تمييزاً له عن القديم بالذات،"فكل موجود: إما واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجـود بذاته"(3)، والمقصود من القديم بالذات: واجب الوجود بذاته. ومن القديم بحسب الزمـان كـل موجود أزلي، أي ما يشمل واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، فكلاهما لا أول لزمانه.

---

(1) انظر: الفندي، محمد ثابت: الله والعالم الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والإسلام فيها، ضـمن الكتـاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى أبن سينا، بغداد20–28 آذار 1951، مطبعة مصر، القاهرة، 1952، ص201.

(2) عفيفي، زينب: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، مرجع سابق، ص 236.

(3) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القـاهرة، 1985، ص19.

أما الحادث وهو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، فهو ما يدعوه بالحادث الذاتي، أمـــا الحـــادث الذي لزمانه ابتداء فهو ما يدعوه بالحادث الزماني، لكنه هنا ليس الحـــادث المـــسبوق بالعـــدم المطلق، لأن القبل الذي كان له، شيء موجود(1). فما هو هذا القبل الموجود عند ابن سينا؟ وما هي صلته بالمعدوم الممكن عند المعتزلة؟

بالرغم من أن فكرة العدم لا مكان لها في نظرية الفيض التي قال بها الفارابي وابن سينا لأنها تقر صراحة بقِدِم العالم إلا أنّ ابن سينا يعرف العدم بقوله: "...العدم إذن معلول بالعرض، فهو إذن يصح أن يوضع موجداً بالعرض. هذا العدم ليس هو لا شيء على الإطـــلاق، بـــل لا شيئية شيء ما، معيّن بحالٍ معينة، وهو كونه بالقوة"(2)، وتفسير ابن سينا للعدم علـــى انـــه لا شيئية شيء ما، يشكل دليلا على الوجود القديم للمادة، يتناســـب مـــع نظريتـــه فـــي الهيـــولى والصورة، فإذا كانت المادة موضوعاً للصورة الموجودة بالفعل، كان لا بد من وجـــود محـــل للصورة الموجودة بالقوة، ومحل الصورة الموجودة بالقوة هو العدم الموجود بالقوة، فقد " أكـــد مشائيو الإسلام (الفارابي، ابن سينا، ابن باجة، ابن رشد) بما لا لبس فيه، على أن الـــصورة لا تقحم على المادة من الخارج، وإنما تنتقل فيها من الوجود بالقوة إلى الوجـــود بالفعـــل"(3). إذن غرض اهتمام ابن سينا من تفسير العدم بأنه وجودٍ بالقوة، هو غرض مزدوج، فهـــو يعـــارض المتكلمين الأشاعرة الذين قالوا بالعدم المطلق، فقولهم كان الله، ثم خلق، يؤدي إلى تغيّر الإرادة الإلهية، لأنها تعني وجود زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم وهي فترة العدم، ثم بعد ذلك شرعت الإرادة الإلهية في الخلق، وهذا إما أن يعني أن الله لم يكن قادراً على الخلق، وقدر عليه الآن. أو أن العالم لم يكن صالحاً واستصلحه الآن، وهو محال(4)، والعدم في الوقت نفسه ضـــروري

---

(1) انظر: الصالح: عبد الحميد، المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص421.

(2) ابن سينا: النجاة، القسم الثالث، تحقيق محي الدين صبري الكردي، طبعة ثانية، د.ن، القاهرة، 1938، ص 108.

(3) سعدييف، أرثور و سلّوم، توفيق: الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 185.

(4) انظر: عاتي، إبراهيم: تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 94–95.

لِتصوّره للحدوث الزماني للعالم، إذ "لا يمكن أن يحدث حادث زماني، ما لم يتقدمه وجود القابل، وهو المادة، والبرهان إن كل كائن يحتاج أن يكون – قبل كونه – ممكن الوجود في نفسه، فإنّه إن كان ممتنع الوجود في نفسه، لم يكن البتّة. وليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه، إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً"[1].إذن الموجودات الممكنة عند ابن سينا واجبة بذاتها، لأن الإمكان شرط ذاتي بها، وليس معناه أن الفاعل قادر عليها. إلا أن هذا الوجوب الذاتي لا يمكنها من الخروج بذاتها إلى حيّز الوجود، بل لا بد لإخراجها من كائن آخر، وهذا الكائن إذا كان واجب الوجود بذاته، كان هو الله تعالى، أمّا إذا كان واجباً بغيره، فلا بد أن نتجاوزه حتى نصل في النهاية إلى الواجب الوجود بذاته، ولعلّ هذا القول يؤدي بنا إلى ما قالت به المعتزلة، من أن المعدوم شيء، وأن الحوادث قبل وجودها أشياء وأعياناً، وأن وظيفة الفاعل هو إخراجها من حيّز العدم الممكن إلى حيّز الوجود المتعيّن.

نجد أنّ ابن سينا يتابع الفارابي في تقسيمه للوجود إلى واجب وممكن، ويجعله ركناً أساسياً في فلسفته، ولكنه يضع هذا التقسيم في سياق نظرية خاصة به تقوم على الرؤية الزمانيّة للعالم، على أساس التمييز بين نوعين من القدم هما: القدم الذاتي والقدم الزماني، ونوعين من الحدوث هما: الحدوث الذاتي والحدوث الزماني. يقول ابن سينا: "إن القديم بحسب الذات هو الذي لا يوجد لذاته مبدأ به وجب، أو لا يوجد لذاته مبدأ يتعلق به، وهو الواحد الحق تعالى، أما القديم بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماضٍ غير متناهٍ، أي لا أول لزمانه"[2].

المادة عند ابن سينا هي الهيولى، ومعنى الهيولى بصورة عامة كما يعرفها ابن سينا في رسالة الحدود "كل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما، وأمراً ليس فيه، فيكون بالقياس إلى ما ليس

(1) ابن سينا: النجاة، مصدر سابق، ص 356–357.

(2) المصدر السابق: ص44.

فيه؛ هيولى، وبالقياس إلى ما فيه؛ موضوع"(1). أما في العلم الطبيعي فالهيولى هي استعداد تام لقبول أية صورة، وهذه الهيولى قديمة عند ابن سينا، ولكن ليس كمعنى القِدم عند أرسطو، فقدمها بالزمان بينما هي حادثة بالذات "وبين القول بقدم الهيولى بالذات- وهذا قول أرسطو- وبين حدوثها بالذات فاصل منيع"(2) كما أن هذه القسمة تطرح قضية أخرى، وهي العلاقة بين الوجود والماهية، فابن سينا يقول بتغايرهما "من البيّن أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به، غير الوجود الذي يرادف الإثبات"(3). بمعنى أننا نتصور الشيء بماهيته بغض النظر عن وجوده، لأن الوجود ليس بماهية لشيء، ولا هو جزء من ماهية شيء من الأشياء التي لها ماهية غير الوجود، أو بعبارة أخرى أن الوجود صفة تقتضيها أصناف الماهيات، فعندما يقول ابن سينا إن الماهية مخلوقة، فهو لا يعني بهذا أنها مخلوقة من حيث هي ماهية بل "من حيث مقرون بها الوجود: فليست الماهية، إذا التُفِت إليها من حيث هي ماهية؛ مجموع ماهية ووجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها"(4)، وعلى ذلك فأن ممكن الوجود بذاته هو ماهية محضة، لأنّ الأساسي فيه هو ذاته وحدها دونما إضافة أو نسبة إلى الغير، أما واجب الوجود بذاته فهو لا يتصور إلا موجوداً، وبالتالي فلا تغاير بين وجوده وماهيته، ولا يجوز أن تكون ماهيته سبباً في وجوده "لأنّ السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم في الوجود قبل الوجود"(5)، فابن سينا ميّز بين الوجود والماهية، وفصل بينهما في الموجودات، بينما وحّد بينهما في ذات واحدة هي الله سبحانه. أما بالنسبة للممكن بذاته الواجب بغيره فالوجود والماهية فيه متغايران. وهذا التمييز أساسي

---

(1) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، الطبعة الثانية، دار العرب، القاهرة، 1989، ص84.

(2) الآلوسي، حسم الدين: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مرجع سابق، ص 49 ضمن الهامش.

(3) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع، مصدر سابق، ص 59.

(4) المصدر السابق: ص59.

(5) المصدر السابق: ص34.

ورئيسي في دراسة الموجود وإدراكه، إذ أنه "لا بد لنا من تحليل الموجود من حيث هو موجود، من أجل التوصل إلى العلل والمبادئ الخاصة، وذلك لاستحالة الموجود الأول والجواهر المفارقة، لكونها حقائق بسيطة"(1).

وبهذا لم يعد التفريق بين القديم والحادث هو الحاسم في مسألة تصوّر العالم، بل الحاسم هو التفريق بين الواجب والممكن، حيث أصبح الواجب عنده يقابل الله، والممكن يقابل العالم. إذ إنّ "الإمكان أعم من الحدوث، لأنه يشمل الممكن الدائم الوجود، والإمكان هو علّة الاحتياج للغير، لا العدم المحض"(2). كما أن تعلق الفاعل بالمفعول يكون في حالة وجوده لا في حالة عدمه، ففاعلية الفاعل بالمفعول لا يجوز أن تكون مسبوقةً بالعدم. ومادام المبدأ الأول، واجب الوجود بالضرورة، فلا يمكن أن يكون زمن لا يوجد فيه، فهو إذن قديم، وما دام معلوله؛ أي العالم المادي لا يمكن أن يتخلف عن وجوده، فمعلوله قديم مثله بالضرورة. وينتهي ابن سينا إلى القول بأن تقدم الله تعالى على العالم، تقدم بالذات وليس بالزمان، وبهذا فأنه من المحال أن يكون الله موجوداً ولا عالم معه، وإلا وجب أن يكون قبل وجود العالم والزمان زمان آخر يكون فيه العالم معدوماً، فيكون إذن قبل الزمان زمان لا نهاية له، وهذا تناقض. ولهذا يستحيل القول بقدم الزمان، وإذا وجب قِدم الزمان الذي هو مقدار الحركة، وجب قدم المتحرك، وبالتالي وجب قِدم العالم. " وقد نجم عن توسّع الشيخ الرئيس في بحث مسألة العلة والمعلول ما قاده إلى القول بوحدة الحركة والمادة والزمان وأزليتها، وبالتالي إلى وحدة العالم على أساس مادي"(3).

نلاحظ أن فكرة الفصل بين وجودين أحدهما؛ لا يُشكل موضوعاً للمعرفة، ووجوده عين ماهيته، وموجود آخر يُشكل موضوعاً لمعرفتنا، ووجوده غير ماهيته، هي فكرة اعتزالية في المقال الأول، انتقلت إلى الفارابي فأدخل إليها تحويراً هاماً بأن استبدل لفظي القديم والحادث

---

(1) فنيانس، غسان: فلسفة الوجود عند ابن سينا، مجلة التراث العربي، عدد 5–6، تشرين الثاني، 1981، ص 65.

(2) شرف، محمد جلال: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، مرجع ساق، ص 107.

(3) الصالح، عبد الحميد: مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ص 281.

بلفظيّ الممكن والواجب، لمخالفته إياهم في تكوّن المادة، فبعد أن كانت المادة مكوّنة من ذرّات صغيرة عند المعتزلة، أصبحت مكوّنة من هيولى وصورة عند الفارابي، والسبب في ذلك إدخاله لمبدأ الفيض في تصوّر، فيض الكثِرة عن الواحد، إذ "اعتبر أن القضية القائلة بأن (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) قضية بديهية، ومن المحال أن يصدر الكثير عن الواحد، لأن الكثرة إذا صدرت عن الواحد فسوف تصدر باعتبارات مختلفة، وتلك الاعتبارات أن كانت راجعة إلى ذات الواحد فقد حصلت في ماهيته الكثرة، ولم يعد واحداً من كل وجهٍ وحدانية مطلقة"(1)، وقوله هذا ما هو إلا صدىً آخر للمغالاة في التنزيه التي بدأها المعتزلة أيضاً، فقد "آمن الفلاسفة المسلمون وابن سينا بالذات، بالتنزيه المطلق للباري. تنزيه ينفي الزمان والمكان والمادية والجسمية، ويميّز الخالق من المخلوقات تمييّزا كبيراً، وهم في هذا يلتقون مع المعتزلة"(2). ثم أنّ ابن سينا تلقّف فكرة الفارابي وطوّر بها بأنّ ادخل تصوره للزمان على أنه جزء طبيعي من العالم، لابد لنظرية متكاملة في الوجود، أن تراعيه أثناء تفسير الوجود. ولا يحتاج الأمر إلى كثير من العناء لنجد أننا أمام طريق فلسفي افتتحه المعتزلة، ورسموا خطوطه الكبرى، واستمر صاعداً وفق جدلٍ فكري أصيل ومتميّز عند الفلاسفة اللاحقين.

ثالثاً- ابن باجة – ابن طفيل – ابن رشد: القديم هو الدائم الحدوث:

تُعدّ الفلسفة تعبيراً عن الوصل لا القطع، تعبيراً عن الاتصال وليس الانفصال. فإن المذاهب الفلسفيّة اليونانية كمذهب أفلاطون، ومذهب أرسطو، لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى الفلاسفة في المدارس الأيونية والإيلية. وما يقال عن الفلاسفة اليونان، يقال عن فلاسفة العرب في المشرق والمغرب، بل إن نشأة الفلسفة عند العرب، قد بدأت بالمشرق العربي، وسنحاول الكشف عن مؤثرات الاعتزال وفلاسفة المشرق في فكر المغرب العربي. إننا نخطئ كثيراً في

(1) خليف، فتح الله: فكرة الخلق عند المتكلمين والفلاسفة، مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الرابع، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت،1973، ص61.

(2) مدكور، إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، 1976، ص 81.

فهم قضية التأثر، والمؤثرات، وذلك حين نحصرها في الاتفاق وليس الاختلاف. إذ إن المؤثرات إذا وجدت عند اللاحق عن السابق، فإن ذلك لا يكون في حالة الاتفاق فحسب، بل في حالة الاختلاف أيضاً، ولابد من التأكيد على أن الفيلسوف اللاحق (ابن رشد) إذا قام بنقد السابق (الفارابي – ابن سينا)، فإن هذا النقد إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على وجود المؤثرات المشرقية، في فكر فلاسفة المغرب. سنحاول الدفاع عن قضيتنا من خلال مجموعة من النماذج، ونرجو من خلالها أن نصل إلى القول إننا لا نجد فيلسوفا أو مفكراً يبدأ من فراغ، بل إنه يعتمد على أفكار السابقين، سواء كان متفقاً معهم،أو كان ناقداً لهذا الرأي أو ذاك من الآراء التي وجدها عند من سبقوه.

إنّ العلاقة الأكيدة بين الفكر الاعتزالي والفلسفة، جعلت من هذا الفكر مرحلة تحضيرية لنشأة الفلسفة العربية الإسلامية، لأنها كانت مرحلة تروّض فيها الفكر العربي على ممارسة التفكير بوساطة المفاهيم والمقولات؛ أي بطريقة التجريد الفكري، الذي لا يمكن ممارسة البحث الفلسفي إلا عن طريقه. ففي الوقت التي نضجت فيه المباحث العقلية الاعتزالية لم يعد في الإمكان القول بانتماء المعتزلة إلى الفكر الكلامي، بل أصحبت مدرسة فلسفية، على علاقة وثيقة بالفكر الفلسفي الإسلامي كما وجد في المرحلة اللاحقة، وبقدر ما اختلف المعتزلة مع متكلمي الأشاعرة في مسائل مثل الخلق والعدم، فأنهم اقتربوا بذلك من الفلاسفة المسلمين كابن سينا وابن رشد، لأن هؤلاء قالوا بما يشبه فكرة المعدوم عند المعتزلة، وهي فكرة الممكن، إضافة إلى أن نظرية الفيض تشبه نظرية المعدوم عند المعتزلة من حيث حرص النظريتين على تقديم مرحلة متوسطة تكون حلقة اتصال بين الواحد والمتكثر وتمنع الاتصال المباشر بين الله والعالم الحسّي، وبذلك "يلتقي المعتزلة مع الفلاسفة القائلين بقدم العالم حسب تصورهم الخاص لهذا القدم الذي يبعد به عن تصور أرسطو"(1)، فالأصل إذن معتزلي، وقد بقي هذا الأصل كأساس لكل بناءٍ فكري عند الفلاسفة المسلمين، وكل بناءٍ ومذهبي عند الفرق الأخرى، حتى عند الأكثر عداءً له

(1) عاتي، إبراهيم: تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 26.

مثل الأشاعرة والفقهاء، حيث حافظ هؤلاء الخصوم على الإطار العام الذي طرحت فيه المسائل أول ما طرحت داخل التيار المعتزليّ، وبناء على هذا يكون فكر المعتزلة أصل فلسفة المشرق، التي هي بدورها مادة فلسفة المغرب؛ أي أن فكر المعتزلة هو التربة الخصبة للفلسفة الإسلامية بأسرها. وقد ناقشنا امتداد هذا الفكر عند الفلاسفة العرب المسلمين ابتداءً من الكندي إلى الفارابي إلى ابن سينا. وهم الفلاسفة الذين عاشوا في فترة قريبة نسبياً من المعتزلة، وكانت إمكانية اطلاعهم على ما بقي من كتب المعتزلة وأفكارهم متيسرة، فهل ينطبق هذا التحليل على فلاسفة المغرب؟ وإلى أي مدى يمكن أن نجد تأثّراً عند فيلسوف قرطبة، وأساتذته (ابن باجة وابن طفيل) بفكر المعتزلة؟ وقد بَعُد بهم الزمان والمكان عنهم.

إنّ القضية التي باتت لا تحتاج إلى دفاع عنها، هي أن المشكلات التي عالجها فلاسفة المغرب لا تخرج عن الإطار العام الذي تحدد سلفاً منذ المعتزلة، واستمر عند فلاسفة المشرق. إلا إنه كان لفلاسفة المغرب إرث فكري متمثل بما قدمه الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من إسهامات كبيرة في تقعيد الفكر الفلسفي، وإنضاجه. فكان لا يمكن لهذه الجهود إلا أن تُثمِر ثمراً طيباً حينما تهيأ لها جوٌ من الحرية الفكرية كالذي وُجِد في الأندلس، لتصل إلى الذُرى التي وصلت إليها مع ابن باجة وابن الطّفيل وابن رشد.

ابن باجة:

يذكر ابن أبي أُصيبعة أنّ ابن باجة المعروف بابن الصائغ كان أول من انتفع بحكمة المشارقة من العرب، وبذلك يكون أول من أشاع العلوم الفلسفية في الأندلس بغير نزاع، وقد اعترف له ابن الطّفيل بذلك، وذكر ما كان عليه ابن باجة من توقد الذكاء وسعة الفكر[1]،

(1) انظر: جمعة، محمد لطفي: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، مطبعة المعارف، القاهرة، 1927، ص80.

وبالرغم من الصعوبات التي تكتنف البحث في آراء ابن باجة، وهي الصعوبات نفسها التي ذكرها ابن الطّفيل في مقدمة رسالته (حي بن يقظان) من أن ابن باجة " شغلته الدنيا حتى اخترمته المنيّة قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هي كاملة ومجزومة من أواخرها"[(1)]، مما لا يسمح لنا بتكوين صورة كاملة عن فكر هذا الفيلسوف، إلا أننا نستطيع التعرف على بعض آرائه من خلال ما تبقى من رسائله، التي يظهر فيها ابن باجة نزعة عقلية تنتصر للعلم والفلسفة، وتجعلهما الطريق الوحيد للوصول إلى معرفة العالم.

بما أن العلم اليقيني بالطبيعة لا يكون إلا بمبادئها، فقد اتجه ابن باجة إلى إبراز المبادئ التي يقوم عليها علم الطبيعة، والمبدأ الأساسي الذي تقوم عليه طبيعيات ابن باجة هو مبدأ الحركة، التي هي أساس كل علّة من العلل، ولدراسة الحركة يفتَرِض وجود الزمان والمكان، لأنه بدونها لا يمكن تصور الحركة، والزمان والمكان هي لواحق الوجود عند ابن باجة، أما الوجود بكلّيته فأنه يتألف من العناصر الأربعة ومن حركة النقلة، ويتخذ ابن باجة من هذه العناصر الأربعة ومن الحركة أساساً لتقسيم العالم إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، وينتهي إلى إثبات قدم العالم وأنه موجود منذ الأزل، وإثباته هذا مبني على أساس تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها[(2)].

إنّ معرفة شيء من الأشياء مرتبط كما يرى ابن الصائغ بمعرفة المادة التي يتكوّن منها الشيء، وبمعرفة الصورة التي يكون بسببها الشيء، ومعرفة المكوِّن الذي كونه، وغاية هذا المكوّن من تكوينه؛ أي أن ابن باجة يتابع التقسيم الذي أخذه فلاسفة المشرق عن أرسطو في إرجاع العلل إلى أربعة وهي: العلة المادية والصورية والفاعلة والغائية، إلا أن ابن باجة يخطو

---

(1) ابن الطّفيل: حي بن يقظان، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، الطبعة الخامسة، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، 1962، ص12.

(2) انظر: عفيفي، زينب: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2000، ص93-94.

خطوة كبرى نحو معرفة العالم بالمفهوم الاستقرائي، حين يذكر أن العلم بالأسباب الثلاثة الأولى واضح في حين أن العلم بالسبب الرابع مشكوك فيه(1).

العلم الطبيعي عند ابن باجة وإن كان ما يزال صناعة نظرية إلا انه يبحث في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض المتغيرة، ومعنى ذلك أن العلم الطبيعي وإن كان موضوعه الجسم، فإن اهتمامه بدراسة الجسم لا يكون من جهة إثبات وجوده، وهل هو جوهر أم لا؟ أي أنه يحاول عن طريق العلم الطبيعي تفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً علمياً يستند فيه إلى العقل، وبما أن الحركة هي أصل التغير والزمان ولا يمكن تصورها بدون المكان، فعلى ذلك لا يمكن دراسة علم الطبيعة إلا بدراسة الحركة، فالقوة المتحركة لا بد لها من أن تكون في جسم بالضرورة، إذ أن كل متحرك لا بد من أن يتحرك في مكان منقسم بحيث يقطع قسماً منه في الزمان(2).

ويقسم ابن باجة الأجسام إلى أجسام صناعية وأخرى طبيعية(3)، والخلاف بينها يكون من حيث قوتها على الحركة والسكون، فبينما نجد الأجسام الصناعية ليس فيها قوة على الحركة والسكون، كالسرير لا يتحرك بما هو سرير أصلاً، ولا يتحرك الخشب بقوة فيه حتى يصير سريراً، ولكنه يتحرك ما دام المحرك له موجوداً، ومن خصائص محركها أنه متناهٍ وهو صناعة وليس بطبيعة(4)، إذن الأجسام الطبيعية ليس فيها نزوع ذاتي للحركة، أما الأجسام الطبيعية فحاصلة في ذاتها على مبدأ حركة وسكون. ولمّا كانت الأجسام منها طبيعية ومنها صناعية كان لا بد لصورها أيضاً من أن تكون إمّا طبيعية أو صناعية، والفرق بين النوعين من الصور إنما يكمن في القوة على التحريك، وهذه الصور هي كمالات للأجسام متمكنة للأجسام التي تكون

---

(1) انظر: ابن باجة : كتاب النفس، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، الطبعة الثانية، دار صادر، بيروت، 1992، ص32 ضمن الهامش.

(2) انظر: المصدر السابق: ص 48.

(3) انظر: المصدر السابق: ص 19.

(4) انظر: المصدر السابق: ص19 ضمن الهامش.

فيها[1]، ولمّا كانت الصورة هي كمالاً للشيء، فإن هذه الصورة لم تكن موجودة بالشيء، إنما هي كامنة فيه بالقوة، وخروجها من القوة إلى الفعل بفعل الحركة، أو بتعبير آخر انتقلت الصورة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بوساطة الحركة، فأعطت للجسم ماهيته من خلال اتحادها بالمادة، حيث أن الجسم الطبيعي لا يتحقق بالفعل إلا عندما يتركب من مادة وصورة وهما معاً اللتان تكونان ماهية الجسم أو جوهره "فإذن لا يمكن أن تكون صور الأمور الطبيعية أموراً متبرئة،... فليس ممكنا أن تكون صورة طبيعية لها قوام ووجود لا في مادة"[2]. والمادة حين تكون غير مصورة بالذات فالمكّون منها جسم بسيط، والأجسام البسيطة أربعة، هي الماء والهواء والنار والتراب. هنا نلحظ تطوراً هاماً في تصوّر ابن باجة للعالم يتقدم فيه على أرسطو والفلاسفة المسلمين، حيث أن المادة الأولى أو الهيولى لم تعد غير متعيّنة. فبعد أن كانت الهيولى مع أرسطو موجوداً ميتافيزيقياً لا يمكن البرهان عليه إلا بالاستنتاج المنطقي، أصبحت مع ابن باجة؛ موجودات طبيعية على شكل عناصر أولية تتكوّن منها أجسام العالم التي تشكل موضوعاً للمعرفة، فمن خصائص المادة، أنها لا يمكن أن توجد منفردة، حتى لو كانت هذه المادة من الهيولى الأولى، لأن الهيولى الأولى في الواقع ذات صورة وصورتها العناصر. وتكون الصور المتناقضة في المادة بأن تكون إحداها بالقوة والأخرى بالفعل[3].

وفق هذا التحليل فنحن هنا أمام فتحٍ جديد في تاريخ العلم الطبيعي يفسر عناصر الوجود من الوجود ذاته، واعتماداً على مبدأ أول هو مبدأ الحركة، الذي ينقل الصور من حالة الوجود بالقوة إلى حالة وجود بالفعل، أما المادة فهي موجودة دائماً بالفعل، إذ لا يمكن خلوها من الصورة أبداً، والمادة والصورة معاً يشكلان ماهية الموجود الطبيعي.

---

(1) انظر: المصدر السابق: ص24.

(2) ابن باجة: رسائل ابن باجة الإلهية (قول يتلو رسالة الوداع)، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968، ص147.

(3) انظر: ابن باجة: كتاب النفس، مصدر سابق، ص 84.

يختلف ابن باجة مع الفلاسفة السابقين عليه في تصوره للعدم، إذ بعد أن كان الفارابي وابن سينا يقسم الوجود إلى واجب وممكن، ويقصدون بالواجب الله وبالممكن العالم، فإن ابن باجة يقول: "كل معنى معقول فهو ضرورة إما ممتنع وجوده، أو ضروري وجوده، أو ممكن"[(1)] وهو هنا يستخدم ذات التعابير ليدل بها على أشياء أخرى، " فالممكن وجوده صنفان: أحدهما الضروري وهو ما لا يمكن عدمه، والآخر الموجود المطلق وهو ما هو موجود وقتاً ما"[(2)]. الضروري منه يحتاج إلى الزمان لينتقل من الإمكان إلى الوجود، أما الموجود المطلق من حيث هو إمكان فقد كان معدوماً في وقت من الأوقات، إلا أن هذا العدم ليس العدم المطلق، وإلا لكان فقد صفة الإمكان ودخل في حدّ الممتنع.

فإذا كان العدم كما يقول ابن باجة يلزم عنه الإمكان، فما هي علاقة الممكن بالعدم؟ وهل يمكن أن نقول إن الإمكان هو العدم كما أن الصورة هي الوجود؟

" يرى ابن باجة أن الممكن من حيث أنه قابل لأن يتحقق في الوجود لا يمكن أن يكون عدماً، بل إن الإمكان والعدم معنيان متقابلان في ذات الممكن"[(3)]؛ أي أن الموضوع الواحد يتناوبه معنيان: العدم والإمكان، فأول معنى للموضوع هو العدم لأنه لم يكن موجوداً، ثم يأتي الإمكان ليمثل المعنى الثاني، فالإمكان يعرض للموضوع بعد العدم. إذن الإمكان والعدم متقابلان تقابل تناقض، حيث أن من طبيعة الممكن أنه لا بد وأن يتحول إلى وجود، ووجوده في أن يوجد الشيء عنه، في حين أن العدم عارض للممكن من جهة ما هو ممكن، ولهذا كان الإمكان والعدم متقابلين تقابل التناقض في ذات الممكن ويكون الإمكان في الممكن متجهاً نحو تمام الوجود، في حين أن العدم فيه يتجه نحو الاستحالة، ويضرب لنا ابن باجة مثلاً لإيضاح هذه الفكرة الدقيقة وهو أنه إذا افترضنا في زيد المريض أنه من الممكن أن يصح وألا يصح، فإننا لا نستطيع أن

(1) المصدر السابق: ص 43 ضمن الهامش.

(2) انظر: المصدر السابق: ص 43.

(3) عفيفي، زينب: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، مرجع سابق، ص108.

نضع أن يصح مقابل ألا يصح من حيث الإمكان، بل أننا لا نستطيع أن نضعهما معاً في وقت واحد؛ أي أن إمكان الصحة وعدمها يصدقان على المريض لكنهما لا يجتمعان في وقت واحد، لأن إمكان الصحة وعدمها متناقضان(1)، وهذا ينتهي بنا إلى القول بأن الممكن المطلق الوجود يتقابل فيه الإمكان والعدم، بحيث ينزع الإمكان نحو التمام، والعدم نحو الاستحالة.

قد يُظن إننا هنا مع ابن باجة أمام مفهوم جديد للعدم والإمكان، إلا أن النظرة المتأنية تجعلنا نرى أن المغير هنا ليس المفاهيم، وإنما وجهة نظر ابن باجة للطبيعة، فالممكن عند أسلافه بعد خروجه من المعدوم عند المعتزلة، ومن الإمكان عند باقي الفلاسفة، يصبح مستقراً ولا يجوز أن يعود إلى حالة الإمكان مرة أخرى، وبالتالي القوانين التي تحكمه ثابتة لا تتبدل، ومعرفتنا به تتم بفعل هذه القوانين، وقد وضعوا العالم في حالة إمكان من طرفه الأول تماشياً مع الفكر الديني المسيطر، وإن كانوا جميعاً قد انتهوا إلى قِدمه كحالة إمكان وأزليته بالفعل، أما عند ابن باجة فقد صرّح بالقِدم والأزلية بشكل فعلي ولم يجد نفسه مضطراً إلى المراوغة، وإلى مسايرة الفكر السائد، فالقديم عنده دائم الوجود، والحدوث هو تغير هذا الوجود الدائم من حال إلى حال عن طريق تعاقب الصور الممكنة عليه، فالعالم قديم إلا أنه في الوقت نفسه دائم الحدوث، وبهذا وجدنا ابن باجة يتجنب تعقيدات الفيض، وغموض المعدوم ليصل مباشرةً إلى الفكرة الجوهرية، ونحن وأن كنا مع ابن باجة أمام فكرٍ أرقى في معالجة المسائل الطبيعية، إلا أن ميّزة ابن باجة على من تقدمه هو أنه جانَب التقيّة التي تميز بها أسلافه، فدفع حياته ثمناً لجرأته الفكرية.

ابن طفيل:

بدأت النزعة العقلية في التفكير بقضايا الوجود مع المعتزلة في المشرق العربي، وامتدت إلى الفلسفة لتكّون الطابع العام الذي امتازت به على مدى التاريخ الممتد من المعتزلة إلى ابن رشد زمناً، ومن بغداد إلى قرطبة مكاناً، واشتركت الفلسفة في المشرق والمغرب بمفهوم رمزي

(1) انظر: ابن باجة: كتاب النفس، مصدر سابق، ص 44.

يعرف باسم (حيّ بن يقظان)، واستعمال ابن طفيّل لهذا الرمز يدل على عمق تـأثره بفلاسـفة المشرق العربي، وليس هذا فحسب بل إنّ ابن طفيل يقرّ صراحةً باطّلاعه على فلسفة المشرق من خلال بعض الانتقادات التي يوجهها إلى الفلاسفة السابقين مثل الفارابي وابن سينا[(1)].

إنّ حيّ بن يقظان في نظر ابن سينا هو العقل الإنساني، وفي نظر ابن طفيل هو الإنسان نفسه باحثاً عن الحقيقة حتى يصل إليها، حيث جعله ابن سينا عقلاً متفلسفاً في حين جعله ابـن طفيل إنساناً عاقلاً، وهو باعتماده العقل محوراً لقصته فإنه يمثل صـلة الوصـل بـين أفكـار المعتزلة وأفكار الفلاسفة المغاربة، فأساس العقل عنده أنه فكر ونظر يمكّنان وحدهما الإنـسان من معرفة الله والكون، ومن الاستدلال على حدوث العالم بالرجوع العقلي إلى المحدِث وهو الله، لأن جميع الموجودات تفتقر في وجودها إلى فاعل هي معلولة له، وهذا المحدِث غير موصوف بشيء من الجسميّة وهو منزه عنها. ثم بعد ذلك أليس هذا الاستدلال علـى وجـود الله بالعقـل والنظر وفي بلوغ القول بالتنزيه عن طريق العقل بعض تأثير المعتزلة بابن طفيل؟[(2)].

يُعدّ التفكير في العالم من أحد الخصائص الأساسية التي لازمت بطل قصة ابن طفيل منـذ نشأته، ولكنه بدأ ذلك التفكير أولاً بشكل جزئي من خلال تعرفه على العالم الحسي، ثـم العـالم العقلي، أما التفكير في العالم بجملته فقد أتى في مرحلة لاحقة بعد اكتشافه لحقيقـة الألوهيـة، وضرورة وجود فاعل مختار لهذا العالم، وهنا استرعت انتباهه المشكلة الأساسية التي توقـف أمامها الفلاسفة والمتكلمون من قبل، وهي"هل العالم بجملته شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمرٌ كان موجوداً فيما سـلف ولـم يـسبقه العـدم بوجـه مـن الوجوه؟"[(3)]، قبل الخوض في الإجابة عن هذه الأسئلة من وجهة نظر ابن طفيل وتبّيان الـصلة بينها وبين أفكار المعتزلة والفلاسفة السابقين، نتوقف عند المنهج الذي اتبعه ابـن طفيـل فـي

---

(1) انظر: ابن طفيل: حيّ بن يقظان، مصدر سابق، ص 12-13.

(2) انظر: العوا، عادل: المعتزلة والفكر الحرّ، مرجع سابق، ص369-370.

(3) ابن طفيل: حيّ بن يقظان، مصدر سابق، ص 54.

معالجته للمسألة، إذ أن هذا المنهج يُعدّ من الإضافات المهمة التي قدمها ابن طفيل أكثر من موقفه ذاته الذي يُعدّ تنظيماً للآراء السابقة، ووضعاً لها في صيغة جديدة كما سنرى.

المنهج الذي اتبعه ابن طفيل في قصته هو المنهج الاستقرائي الذي ينتقل فيه من الموجودات إلى أسبابها، ومنها إلى السبب الأول، اعتماداً على أدلة تجريبية ومنطقية ورياضية، بدأ هذا الطريق من ملاحظته أن الموجودات في عالم الكون والفساد يسودها الاختلاف والتغيّر والتكثّر، وأن بين هذه الموجودات الكثيرة المختلفة رابطة موحدِة، حيث يشترك الحيوان والنبات بالتغذي والنمو، ويفترقان باعتبار أن للحيوان حِساً وإدراكاً وحركة تلقائية، أما الموجودات الجماديّة فهي تشترك بما لها من طول وعرض وعمق، وتختلف في اللون والحرارة والبرودة وغير ذلك[1]، وهي جميعاً الجماد والنبات والحيوان تشترك معاً بصفة الجسمية، وحدُّ الجسم عنده هو كما عند المعتزلة ما له طول وعرض وعمق. وعند انتقاله للنظر في الأجرام السماوية، أدرك أنه لا بد من معنى أعم من معنى الجسمية تشترك فيه الموجودات جميعاً، فوصل إلى أن كل جسم مركب من مقومين، الجسمية والامتداد، "والامتداد لا يمكن أن يقوم دون شيء ممتدّ، ولا وجود للممتدّ دون وجود الامتداد"[2]، إذن الموجودات واحدة من جهة، وكثيرة من جهة أخرى.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى تقرير مبدأ السببية، إذ وجد أن من طبيعة الماء برداً وميلاً إلى النزول، ولكننا إذا سخناه صار ساخناً وميله للصعود إلى أعلى، فبعد أن كان الماء على صورة معينة حدثت له صورة أخرى، والصورة ما هي إلا استعداد الجسم لأن يصدر عنه الفعل الموافق للصورة، "مثل الماء فإنه إذا أُفرط عليه التسخين، استعدَّ للحركة إلى فوق وصلُح لها، والاستعداد هو صورته"[3]، إذن الصورة حادثة ولا بد لها من فاعل، فليس هنا إلا جسماً وأشياءً

---

(1) انظر: المصدر السابق: ص 41-42.

(2) المصدر السابق: ص 48.

(3) المصدر السابق: ص 50.

تتحقق عنه وفاعلاً يحدثها بعد أن لم تكن، فالأفعال الصادرة عن الأجسام لا تحدث إلا بوساطة سبب خارجها، و إن كل جسم لا يصح أن يكون فاعلاً، فهل يصح أن تكون الأجرام السماوية، أو واحد منها علّة فاعلة، أهي ممتدة إلى ما لا نهاية؟ أم أن لامتدادها نهاية؟ ومن هنا وصل ابن طفيل إلى تقرير أن العالم متناهٍ بمثال معتزلي صرف يُعرف بمثال القطع والوصل، وقد سبق وأن رأيناه يتكرر عند الكندي، ومن خلاله وصل إلى تقرير أن الكل مُحال أن يكون مثل الجزء، وبالتالي العالم في جملته متناهٍ ومحدود[1].

إذن فليس من الأجسام ما يصح أن يكون علّة أولى لأنها جميعاً متناهية، وأن الجسم يحتاج إلى علة، ولو كان الجسم علة الجسم، لاحتاجت هذه العلة إلى سبب يوجدها، وهكذا وصولاً إلى علة أولى غير جسمية. وهذا البرهان هو ما يُعرف باسم استحالة التسلسل، وقد وجدناه أيضاً عند المعتزلة وكل الفلاسفة السابقين على ابن طفيل."والنتيجة التي يصل إليها حيّ، بل النتيجة التي يريد أن يصل إليها ابن طفيل على لسان حيّ هي: إن الأجسام كلها شيء واحد، حيها وجمادها ومتحركها وساكنها... لأن الوجود كله شيء واحد"[2].

وبالعودة إلى السؤال حول العالم، من ناحية حدوثه وقدمه، نجد إنّ ابن طفيل يوجّه المشكلة توجهاً جديداً بالنظر إلى كل فكرة واستعراض النتائج التي تنشأ عن القول بها، فإذا كانت النتائج متعارضة كان لا بد من ترجيح أحد الآراء المتعارضة في العالم، أما إذا كانت النتائج واحدة فلا قيمة للخلاف إذن. ويبدأ ابن طفيل بعرض العوائق التي تعترض القول بالقدم ونجملها بما يلي: لا يوجد شيء لا نهاية له. ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، والكون لا يخلو من الحوادث. أما القول بالحدوث فتعترضه صعوبة هي فكرة الزمان، إذ يصعب تصور حدوث بلا زمان، والزمان جزء من الوجود، إذن فالحدوث مستحيل، وإذا كان العالم حادثاً فلا بد له من محدِث، وهذا المحدِث الذي أحدثه لِم أحدثه الآن ولم يحدِثه قبل ذلك؟ وهل ذلك لطارئ طرأ عليه، ولا

(1) انظر: المصدر السابق: ص52.

(2) الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 476.

شيء هناك غيره؟ أم لتغيّر حدث في ذاته؟[1] وواضح أن هذه الأسئلة والإشكالات سبق وأن أثارها المعتزلة والفلاسفة السابقون وقد استفاد منها ابن طفيل في عرض مذهبه.

إذن أن احتمالات النقض والإثبات قائمة لكل من فكرتيّ القِدم والحدوث بسبب تعارض الأدلة، مما يجعل الترجيع والحسم أمراً غير ممكن. ثم يتجه ابن طفيل إلى تحليل كل فكرة وما ينشأ عن القول بها، فتحليل فكرة الحدوث تؤدي إلى القول بأن العالم لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، لذا لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود. والقول بالقدم يدعونا إلى الافتراض أن الفلك قديم لا ابتداء له وهو يتحرك حركة لا نهاية لها ولا انقطاع، وبالتالي القوة التي تحركه لا نهاية لها أيضاً، ولا يمكن أن تكون في جسم، فلا بد لهذه القوة من أن تكون بريئة من الجسمية. إذن النتيجة النهائية للقول بالحدوث أو القول بالقدم واحدة: وجود خالق لهذا العالم مسيّر له وقادر عليه وعالم به. "فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول، ولم يضره في ذلك تشككه في قِدم العالم أو حدوثه، وصحّ له على الوجهين جميعاً وجود فاعلٍ غير جسم، ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا خارج عنه، إذ الاتصال والانفصال والدخول والخروج، هي كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها"[2]، ومن هنا كانت جميع الموجودات مفتقرة إلى الفاعل.

ابن طفيل رغم وضعه للمشكلة وضعاً جديداً إلا انه تبنى في النهاية الحلّ السينويّ للمشكلة، إذ أن تقدم الله على العالم هو تقدماً بالذات لا بالزمان، حيث يقول: "العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب وما بينهما، وما فوقهما، وما تحتهما، فعله وخلقه؛ وهو غير متأخر عنه بالذات، وإن كان غير متأخر بالزمان، كما انك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام، ثم حركت يدك؛ فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك لحركة يدك؛ حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤهما معاً، فكذلك العالم

(1) انظر: ابن طفيل: حيّ بن يقظان، مصدر سابق، ص 55-56.

(2) المصدر السابق: ص 57.

كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان"[1]. إذن في تحديد العلاقة بين الله والعالم توصل ابن طفيل إلى أنهما قديمان معاً، ويؤكد على أن العلاقة بينهما هي علاقة سبب بمسبب يتواجدان معاً دون سبق. ونلاحظ أيضاً أن ابن طفيل كان معتزلي الرأي في الأفكار التي تدور حول الله تعالى وصفاته وتنزيهه عن كل مشابهة مع العالم. ويمكن القول:"إن ابن طفيل عالج مشكلة الخلق كما لو كان في بغداد، ففي فلسفته عناصر من الفلسفة الإسلامية منذ مولدها حتى نهاية القرن العاشر الميلادي"[2].

الجديد الذي قدمه ابن طفيل في قصته هو المنهج الاستقرائي الذي ربما يكون متأثراً فيه بابن باجة، إذ أن حيّ بن يقظان تحول من كائن طبيعي محكوم بالطبيعة، إلى كائن إنساني متحكّم بها، ومؤسس لتحكمه بها في علمٍ هو بالتحديد العلم الطبيعي، وعند هذا المستوى نجد الأثر الواضح والكبير لأفكار ابن سينا، فبعد أن يكتشف حيّ بن يقظان واقعة الموت من خلال أمه الظبّية يُجري على جثتها عمليته التشريحية الأولى، ليكتشف أن المصدر الذي كان يمدها بالحياة، هو حسب التسمية السينويّة (الروح الحيواني)، وأن مستقر هذا الروح – تماماً كما في الفرضية السينويّة هو في تجويف القلب، ثم تتوالى بعد ذلك كشوف حيّ بن يقظان العلمية حتى بلغ بذلك مبلغ كبار الطبيعيين: وحدة الروح، وتكثّر الحواس والأعضاء، وقسمة الطبيعة إلى ممالك ثلاث: حيوان ونبات وجماد، وعناصر الطبيعة الأربعة ومقابلاتها من بارد وساخن ويابس.. وقوى النفس الثلاثة من تذكر وتخيل وتعقل، والعلل الأربعة والوجود والعدم..وغير ذلك من مفردات المعجم السينويّ الطبيعي[3]. فرسم بذلك الطريق الذي يجب أن يتبعه الفكر ليصل إلى النتائج اليقينية فيما يخص معرفة العالم، وهي الحقيقة التي تأخر كشفها في الحضارة الأوربية لِعدة قرونٍ بعده.

---

(1) المصدر السابق: ص 85.

(2) صالح، مدني: الوجود، مرجع سابق، ص 62.

(3) انظر: طرابيشي، جورج: وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، 2002، ص232-233.

ابن رشد:

جاء في (كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم)، إن القِدم والحدوث صفتان متقابلتان يوصف بهما الوجود، كما يوصف بهما العدم، كما ميّز صاحب الكشّاف بين القدم والحدوث الحقيقيّين، وبين القِدم والحدوث الإضافييّن، فالقِدم الحقيقي يعني عدم المسبوقيّة بالغير سبقاً ذاتياً ويسمى قدماً ذاتياً، وهو عدم احتياج القديم في وجوده إلى غيره في وقتٍ ما، وأمّا الحدوث الذاتي فيعني المسبوقيّة بالغير سبقاً ذاتياً, سواء كان هناك سبقٌ زماني أم لا، ويسمى حدوثاً ذاتياً، فيكون الحادث ما احتاج في وجوده إلى غيره في الجملة. كما بيّن التهانوي أن الحكماء من أهل الملّة اتفقوا على وصفِ ذاتِ الله بالقِدم، وأن الأشاعرة اعتبرت صفاته قديمة أيضاً، كما أشار إلى أن المعتزلة أنكروا القِدم على الله لفظاً وقالوا به معنىً، فأنهم اثبتوا أحوالاً أربعة لا أول لها في الوجود، هي الوجود والحياة والعِلم والقِدرة[1]. والبيّن مما تقدم أن صفة القديم هي صفة للذات الإلهية، وليس في ذلك موضع خلاف، إنما يثور الخلاف في اعتبار العالم قديماً، وهو القول الذي انتهت إليه المعتزلة معنىً دون التصريح به، وانتهى إليه الفلاسفة بسلسلة من البراهين والتخريجات التي لم تكن لها أيّة ضرورة لولا وقوف الفكر الديني المتحالف مع السلطة مترصداً لكل ما يخالف فهمه لظاهر النص.

وأهم هذه الحجج والبراهين على أن الله قديم، هو أنه لا يمكن أن يصدر عن القديم حادث، لأن الحادث متغيّر، وإذا فرضنا العالم حادث فإن ذلك سيُلحق التغيّر في الذات التي صدر عنها وهذا محال، لذا لا بد من التلازم بين العلّة والمعلول، لأن وجود العالم لديهم لا يخرج عن أحد أمرين: فإمّا أن يقولوا بأنه صدر عن الله فيكون قديماً، أو يقولوا بتأخر وجوده عن وجود الله فيضطرون إلى مجابهة الإشكال التالي: لماذا لم يحدث العالم قبل زمانِ حدوثه؟ ألعجز كان في ذات الله؟ أم الإرادة حدثت بعد أن لم تكن؟ كلا الخيارين يلحق التغيّر بالقديم، ويدخل النقص على الذات الإلهية ويمسّ بالتنزيه.

---

(1) انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الجزء الثاني، طبعة كلكته، 1862، ص 1211–1212.

وصل الإشكال إلى ابن رشد على الصيغة السابقة بعد أن كان قد أُشبع بالمناقشات الحامية، التي انتهت بالغزالي إلى تكفيّر القائلين بالقدِم، وبالتالي تكفيّر المشتغليّن بصناعة الفلسفة، فدقّ بذلك المسمار الثاني في نعش الفكر العربي، بعد أن كان الأول هو نكبة المعتزلة، وإحراق كتبهم، وطمس أفكارهم. كما وصل له كذلك تراث فكري عريق ومادة غنية من البراهين، والبراهين المضادة التي وصلت إلى مرحلة النضج لولادة التركيب الجديد في لحظة عبقرية من لحظات الفكر العربي مثلها ابن رشد.

تبدو المواقف في هذه القضية للوهلة الأولى متضاربة بحيث يخيّل للناظر فيها أن الوصول إلى حلٍ يرضي العقل وفي الوقت نفسه يتجنب الاصطدام بالفكر السلفي أمرٌ متعذرٌ، وهنا تأتي عبقرية ابن رشد، وتبرز القيمة الإبداعية التي قدمها في هذا المجال، إذ تبنى التصوّر الفلسفي المادي للطبيعة والعالم، وأرضى الجانب الآخر دون أن يقع في التلفيق، أو يكون ممثلاً لذروة التوفيق في الحكمة والشريعة بحسب ما يدعي المستشرقون ومن تابعهم من الدارسين لفكر ابن رشد، وإن قيمة الحلّ الذي قدمه تكمن في الفصل التام بين مستويات عدّة من الحقيقة، متوافقة مع أنواع عدّة من الناس. فجمهور الناس وعامتهم الذين هم مقصد الشرع الأول، إنما يأتي لهم اليقين ويحصل لهم الاطمئنان بوساطة الأقاويل الخطابية، وهي برأيه كافية لتحقيق إيمان العامة، ووصولهم إلى التصديق، بل يجب ألا يتعدى بهم هذا النطاق، لأن دخولهم إلى ميدان الجدل أو البرهان مفسِد ليقينهم، والمرتبة الثانية صعوداً هي مرتبة أهل الجدل، وهؤلاء لهم الأقاويل الجدلية سبيلٌ إلى التصديق واليقين، وفي القمة يأتي أهل النظر والعرفان بصناعة الحكمة والسالكون طريق البرهان وهم الفلاسفة(1).

يبدأ ابن رشد في حلّه للمسألة بفكرة مؤداها أن التناقض ليس قائماً بين فكرة أزلية الطبيعة والعالم والمادة، وفكرة الاعتراف والتسليم بوجود فاعل أول في هذا الكون، وأن المواقف في هذه القضية ثلاثة لا اثنان فقط، فهناك الدهريون الذين ينفون وجود فاعل أول في

(1) ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ص 30-31.

هذا الكون، وهنا يقدم أبن رشد تفرقة دقيقة بينهم وبين الفلاسفة إذ لا يقرّ بانتمائهم إلـــى أهـــل البرهان، فهم ليسوا من أصحاب التصور الفلسفي المادي للعالم، إذ أن موقفهم يؤدي إلى إنكـــار العلّة الأولى، وهو موقف ينتج عنه نفي القوانين الموضوعية التي تحكم أجزاء الوجود، فيقـــول في ذلك: "من يجوّز ها هنا أشياء تحدث من تلقائها، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكـــروا الفاعل، وهو قول بيّن سقوطه بنفسه"(1)، الموقف المضاد لهذا الموقف الـــدّهري هـــو موقـــف المتكلمين الذين يقولون بحدوث العالم، بمعنى الخلق من العدم المحض، وكـــذلك بفنـــاء العـــالم وعودته إلى العدم المحض، الموقف الثالث هو موقف الفلاسفة الإلهيين الذين يقـــرون بأزليـــة الطبيعة وأبديتها مع الاعتراف في ذات الوقت بوجود فاعل أول في هذا الكـــون، إذن" فجملـــة الاختلاف هو راجع إلى هذه الأصول الثلاثة في كون العالم أزلياً أو غير أزلي، وهل له فاعـــل أو لا فاعل له. وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف. وقول الدّهرية طـــرف آخـــر. وقول الفلاسفة متوسط بينهما"(2). قدم ابن رشد تفاصيل هذا الحلّ في صياغات مختلفـــة وفـــي مؤلفات عدة له "فمعضلة أصل الوجود هي أكثر ما يشغل بال ابن رشد، وهو يعود إليهـــا فـــي جميع كتبه وبلجاج جديد دائماً"(3) وقد عالج ابن رشد هذه القضية من خلال فكرتين أساســـيتين هما: أزلية الطبيعة وأبديتها، ونظرية الخلق المستمر.

يعرض ابن رشد لموقفه من أزلية الطبيعة ابتدأً من التسليم بضرورة وجود فاعل أزلي قديم لهذا العالم، إذ يجب "أن يكون القديم علة للحوادث، وأوجب وجود الحوادث التي لا نهايـــة لهـــا وجود أول قديم واحد"(4)، ثم يبنى على هذه المسلمة براهينه بأن الفاعل أو المبدأ الأول إذا كان قديماً وأزلياً، وإذا كان العالم فعله، فلا بد أن يكون فعله أزلياً وأبدياً كذلك، لأن المـــسبّب عـــن

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص115.

(2) المصدر السابق: ص323.

(3) رينان، إرنست: ابن رشد والرشديّة، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، 123.

(4) ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سابق، ص 323.

القديم قديم، والمسبَّب المحدَث سببه محدَث مثله، فذلك أدعى إلى التنزيه والكمال للمبـــدأ الأول، إضافة إلى أنه لا يصح أن نتصور تراخي وجود المفعول عن فعل الفاعل له، وعزمـــه علـــى الفعل إذا كان فاعلاً مختاراً[(1)]. فأزلية الطبيعة إذن هي النتاج الطبيعي للاعتراف بوجود مبـــدأ أول وعلة أولى في هذا الوجود، وهي نتيجة لازمة عن التسليم بكمال المبدأ الأول. وعندما يقر ابن رشد بأزلية العالم فأنه ينفي أن يكون له بداية مستقلة عن الفاعل الأول، لأنه يجعل أزليـــة العالم من أزلية الفاعل، فالفلاسفة "لمّا أداهم البرهان إلى أن ها هنا مبدأ محركاً أزليـــاً، لـــيس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخٍ عن وجوده، لزم عنـــدهم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده"[(2)]، ومثلما يكون العالم أزلياً بأزلية فاعله فهو أبدي بأبديتها لأن "ما له أول فله آخر، وما لا أول له فلا آخر له، فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة، وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له"[(3)]، إذن العالم بما هو فعل لله فهو أزلي مثله، وأزليته تحتم أبديته، وهذا القول لا ينطبق على العالم بكليته فقط بل على كل جزء من أجزائه. وهنا نتساءل: ما المقصود من قِدم أجزاء العالم وخلودها؟ هل المقصود بذلك الخلـــود كـــأفراد للموجودات؟ أم الخلود بالجنس لهذه الموجودات؟ ويشرح ابن رشد ذلك بنظريته حـــول الخلـــق المستمر ومعاني الوجود والعدم.

يرى ابن رشد أن الكون لم يوجد دفعة واحدة، وأن الله لم ينجز الخلق دفعة واحدة ثم فرغ منه في زمان محدد، كما هو الحال بالنسبة لأفكار الأديان حول عملية الخلق، فمثل هذه النظرة مبنية على القول بالخلق من العدم المطلق الذي وجدنا ابن رشد يرفضه منذ البداية، لأن ذلـــك يستلزم تعلق فعل الفاعل بالعدم لتحويله إلى وجود، والعدم عنده ليس محلاً يقبل تعلق الفعل بـــه

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص 113.

(2) المصدر السابق: ص 126.

(3) المصدر السابق: ص 128.

"ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم، لأن العدم ليس بفعل"(1)، كذلك لا يجوز تعلق فعل الله بـــالموجود بالفعل على سبيل الإيجاد، لأن هذا تحصيل حاصل، إنما يتعلق فعل الفاعل بحالة ثالثـــة غيـــر حالتي الوجود والعدم، وهي حالة الإمكان؛ أي الموجود بالقوة، وبذلك فالخلق ليس سوى نقل ما هو بالقوة إلى الفعل(2). وذلك عين ما ذهبت إليه المعتزلة فـــي نظريتهـــا بالمعـــدوم الممكـــن، وإحالتها تعلّق الفعل بالعدم المطلق، أو بالموجود بالفعل، لأن علاقة الله بالعالم عنـــد المعتزلـــة تنحصر فقط بنقل الماهية المعدومة إلى شيء موجود بالفعل، وبعد ذلك تتولى السببية تسير أمور العالم. والتعلق عندها لا يكون بالعدم المحض ولا بالوجود الفعلي. ويقول ابن رشد: "الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد. وهذا المعدوم المكن ليس هو ممكناً من جهة مـــا هـــو معدوم، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا قالـــت المعتزلة: إن المعدوم هو ذات ما"(3) إلا أن ابن رشد هنا يضيف تفاصيل أخرى حول مفهـــوم العدم، ومفهوم الممكن، متأثراً فيها بشكل كبير بما وجدناه عند ابن باجة، من فهمـــه للإمكـــان والعدم، وبالفارابي في التقسيم الثلاثي إلى ممكن وواجب وممتنع، وبابن سينا في معاني الهيولى والصورة.

يوضح ابن رشد ذلك بأن للموجود ثلاثة مبادئ، اثنان منهـــا بالـــذات وهمـــا الهيـــولى والصور، وواحد بالعرض وهو العدم(4)، وهنا يضع ابن رشد العدم في مقابل الوجود (الصورة)، في حين تكون المادة(الهيولى) هي موضوع التغير الذي تتعاقب عليها الأضداد بتغير بعضها إلى بعض، عن طريق قبولها لكلا الضدين. فالعدم هو ما لا يمكن أن يقوم بذاته وذلك، لأنه لا يعطي تصوراً مفهومياً عنه في الذهن إلا من خلال مضادّه: الوجود، وبهذا فأنه لا وجود

---

(1) المصدر السابق: ص 234.

(2) انظر: الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 297.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سابق، ص 185.

(4) انظر: المصدر السابق، ص 220.

للعدم المطلق، لأنه لا يوجد في مقابله وجود مطلق، بل العدم عدمٌ لشيء ما مــن الموجــودات بالقوة، أي أنه صورة لكنها بالقوة، أما الموجود بالفعل فهو المكّون من الهيولى والصورة، وبهذا فالعدم مرتبط بالهيولى عن طريق ما تتميزّ به من القوة والاستعداد.

الهيولى إمكان، والعدم هو صورة الهيولى بالقوة، والصورة هي الموجود بالفعل. وبهــذا المعنى فأن الحدوث هو التغير، ذلك "إن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه، فإن الإمكان يستدعي شيئاً يقوم به، وهو المحل القابل للشيء الممكن... وذلك أنه يظهر أن كون كــل واحــد مــن المتكوّنات هو فسادٌ للآخر، وفساده هو كونٌ لغيره وإلا يتكون شيء من غير شيء. فأن معنــى التكوّن هنا هو انقلاب الشيء وتغيّره مما بالقوة إلى الفعل"[(1)]، وهذه الاستمرارية لعمليات الخلق من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ومن الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، أي الكون والفساد الدائِمين تتناسب مع الإقرار بوجود فاعل قديم، وفعله في الوجود فعل دائم أزلي لا فــي وقــت دون وقت، فالعلم لا يتم وجوده إلا بهذه الحركة المستمرة و "لو كف فعله طرفــة عــين عــن التحريك لبَطُل العالم"[(2)]، وعلى ذلك فالمادة قديمة والطبيعة أزلي، والحادث هو عمليات الكون والفساد المستمرة، والحدوث هنا هو حدوث لأجزاء العالم وموجوداته فــ "وجه صدور الحادث عن القديم الأول لا بما هو حادث بل بما هو أزلي بالجنس حادث بالأجزاء"[(3)]، وبذلك نجــد أن ابن رشد قد حول العدم عن مفهومه القديم وأضفى عليه صفات جعلته في قوام الهيولى وعملية التكوين، وذلك بعد أن طوره من العدم ذاتاً وقابلاً وموجوداً عند المعتزلة، إلى العــدم وجــوداً بالقوة مهيأً لتجسيد شتى الإمكانات عنده.

أما فيما يتعلق بالسببية فإن ابن رشد يذهب إلى أنه من الواجب أن يكون في العالم ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم، لذا فهو يقرر العلاقــة الــضرورية بــين الأســباب

---

(1) المصدر السابق، ص 183–184.

(2) المصدر السابق، ص 308.

(3) المصدر السابق، ص 157.

ومسبباتها، ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة، التي نشاهدها في المحسوسات، إنما هو من قبيل الأفعال التي لا معنى لها، إذ إن "إنكار وجود الأسباب قول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإمّا منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك، ومن ينفي ذلك فليس يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل"(1)، لهذا كان ابن رشد حريصاً على دحض رأي الأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها "وبإدراك الإنسان للأسباب والمسببات أي بإدراكه الترتيب والنظّام يكتسب علماً ومعرفةً، ويكون حكمه على الأشياء ضرورياً إذا كان صادراً عن معرفة أسبابها، كما يكون ظنياً إذا لم يكن مبنياً على الأسباب الحقيقية"(2).

نخلص إلى القول: بأن العالم عند ابن رشد قديم وكذلك المادة، إلا أن هذه المادة القديمة مخلوقة من قِبل الله، أي أن هناك نوعين من الخلق عند ابن رشد، أولهما هو خلق المادة الذي لا يتأخر عن الله بالزمان إنما بالذات، وثانيهما هو إخراج ما هو بالقوة إلى الفعل وهذا النوع من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل والى الأبد، وهذه النظرية، هي عين النظرية التي أسس لها المعتزلة "نظرية الحدوث الدائم الذي ليس له أول في الماضي، وهي الابتكار الإسلامي لنظرية قِدم العالم"(3). والعالم بما هو موجود تحكمه قوانين السببية وهي وحدها الطريق المؤدية إلى المعرفة اليقينية بالعالم، وأساس العلم الطبيعي، وبما أن عالمنا الذي نعيش فيه هو عالم الجزئيات المحسوسة الذي لا يضم سوى المادة في صورها المتعددة، فقد "وجب أن تبتدئ الفلسفة من هنا من العالم المحسوس، عالم الصيرورة أو الحس الواقع تحت سمعنا وبصرنا والموجود بصورة

(1) المصدر السابق، ص 505.

(2) الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 502.

(3) قاسم، جميل: مقدمة في نقد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 36.

مستقلة عنا"(1)، إذن العالم موجود ثابت وضروري، تحكمه القوانين ولا يخضع للصدفة، وهو الأساس الوحيد الذي يمكن أن نبني عليه معرفتنا الموضوعية للعالم من حولنا.

رابعاً- هل يمكن التأسيس لانطولوجيا عربية معاصرة، انطلاقاً من الفكر الاعتزالي؟

كيف حدث أن أسّست النهضة الغربية حداثتها على التجربة اليونانية؟ فيما عجزت النهضة العربية الإسلامية بالعودة إلى علوم القدماء عن الانتقال من طور النهضة إلى الحداثة؟ لو قُدِرَ لفكر المعتزلة، والفكر الفلسفي العربي، والتجريبية العربية، أن تبقى وتتطور في مجرى التحولات الفكرية التي صاغت أسس الفكر المعاصر، أما كان من شأن هذه التيارات أن تؤدي إلى حداثة في الوعي، تؤدي بدورها إلى حداثة انطولوجية شاملة؟

يعتقد الباحث والمفكر حسام الدين الألوسي إن اللوم الذي يقع على فلسفتنا، وخصوصاً ما شاع عنها من أنها مفكّكة، جمعيّة، لا وحدة فيها ولا عمق، سببه عدم توفر الدراسات الكفوءة، والدارسين الذين تتوفر فيهم كل شروط الدراسة، كما تتوافر في الدارس أو المؤرخ للفلسفة اليونانية أو المدرسيّة من الغربيين، "لقد أحال مؤرخو الفلسفة اليونانية النِتف الضئيلة المتبقاة من

(1) الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 500.

أقوال الفلاسفة الطبيعيين وجميع الفلاسفة قبل سقراط؛ بل حتى عدم الانسجام الموجود في كتابات أفلاطون وأرسطو في كتبهم المختلفة، إلى مذاهب موحدة المنهج والهدف، ولكن هذا لم يتوفر بعد لآراء متكلِمينا وفلاسفتنا إلا في حدود ضيقة وخاصة"[(1)]، فقد قامت النهضة الغربية تاريخياً على قاعدة العودة إلى الفكر اليوناني في تأصيل النظرة إلى الكون والطبيعة، واستطاعت أوربا من خلال ذلك تأسيس حداثة عقلية مهدت للحداثة على كل أصعدة الوجود، حيث "أُعيد الاعتبار للفلسفة المدرسية بنمط جديد من المعرفة الانطولوجية- العلمية، وترتّب على كل هذا بروز مفهوم جديد للإنسان والحق والآداب"[(2)].

إن التحديد السابق للمشكلة، لن يثمر –حسب رأي الجابري- قبل أن نعرف كيف نحدد علاقتنا بفلسفة أجدادنا؟ وقبل أن نتبيّن ما هو المطلوب للتخلص من المأزق الحضاري الذي وصلنا إليه، و"قبل أن نتبنّى فهماً محدداً للتراث، ثم نعيد التفكير فيه على مستوى الممارسة النظرية، فنوع الفهم الذي نبنيه لأنفسنا عن التراث سيحدد كيفيّة توظيفنا له، كما أن الوظيفة التي نريد إعطاءها له ستؤثر بدورها على نوع الفهم الذي نبنيه لأنفسنا عنه"[(3)]، ولتحقيق هذه الغاية يجب أن نتراسل مع النقاط المضيئة في الماضي، وأن نكون على وعي بما بقي منه صالحاً للتأسيس لوعي انطولوجي- علمي جديد بالعالم، حيث أن الانطولوجيا هي مجال التمايز بين الحضارات، ومجال الأصالة والخصوصية، ولكل حضارة عالمها وانطولوجيتها، ففي الوقت الذي أصبحنا مهددين بأن نكون مجرد لعبة تاريخية بين الأقوياء المتحكمين فينا عن بُعد، لا في أسباب معاشنا فحسب بل في عقلنا وخيالنا ووجداننا واستقرارنا أيضاً، "في هذا الوقت تغدو الفلسفة حاجة ضرورية، لا كقارب نجاة، أو كملجأ وهمي مُخدِر، بل كأداة للوعي والتغيير

---

(1) الألوسي، حسام الدين: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مرجع سابق، ص 10.

(2) قاسم، جميل: مقدمة في نقد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 67.

(3) الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص 46-47.

والدفاع عن الذات المحاصرة"[1]، فالعلم في النهاية ليس إلا شكلاً من أشكال التجلي الفلسفي، أو هو أحد أشكال الإنتاج النظري الذي كان التفكير الفلسفي وراء قيامه.

إن المحلل لتاريخ الفكر العربي ابتداءً من علم الكلام إلى الفلسفة العربية الإسلامية، لن يشقّ عليه أن يعثر على مجموعة من القيم والمبادئ الفكرية الإيجابية، التي يمكن أن تكون فّعالة في نهضتنا المعاصرة إذا اُستثمرت استثماراً معاصراً، فقد ارتبط الفكر العربي منذ نشأته وتطوره بالواقع الإسلامي، فجاءت المشكلات التي عالجها انعكاساً لهذا الواقع، وقيمة ارتباط الفكر بالواقع قيمة لها أهميتها في تقدم أي مجتمع وتطوره، وبالرغم من النظرة المعاصرة إلى علم الكلام على أنه علمٌ هدفه نصرة العقائد الدينية والردّ على المخالفين لها، إلا أن هذه الموقف لا يعبر عن الدور الفعلي الذي نهض به علم الكلام، بقدر ما يعبر عن لحظة تراجعه وانغلاقه، فالحقائق التي سعى المعتزلة إلى الدفاع عنها ونصرتها لم تكن مُعطى جاهز تسلموه من الخطاب الديني، إنما مجمل العقائد والأفكار الاعتزالية هي من صنع المعتزلة أنفسهم، تعبيراً عن ضرورة وواقعٍ معاش، حتى لو استطاعوا إثبات شرعية بعضها نصاً.

1- تحليل إشكالية العلاقة بين التراث والوعي المعاصر:

يتميّز عصرنا بأنه عصر العلم والعمل، العلم هو العلم الطبيعي، أما العمل فهو تطبيق العلم بالأجهزة التقنية والآلات التي تساهم بدورها بزيادة قدرتنا في مجال العلم، وفي تحسين نوعية الحياة التي نحياها. وبالرغم من أننا لا نجد من يختلف على ضرورة العلم، ونجد كلمة العلم، وطريق العلم، تتكرر دائما في مجال الحديث عن الخروج من الحالة الّلاعلمية الراهنة التي تحيا بها المجتمعات العربية، فما هو المقصود بالعلم الذي ننادي به؟ وما الذي يمكن أن يفيدنا به التراث في هذا المجال؟ تُطرح نظرية العلم أو نظرية المعرفة كإجابة على سؤال ماذا أعرف؟ وما هي وسيلة المعرفة؟

يمكننا أن نميز في التراث الفكري الإسلامي موقفين بين متمايزين من هذه القضية:

(1) مصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سابق، ص 326.

الموقف الأول: يحدده الغزالي في كتابه (ميزان العمل) بالقول: "إن المقصود بالعلم هو العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وملكوت السماوات والأرض، وعجائب النفوس الإنسانية والحيوانية، من حيث أنها مرتبة بقدرة الله، لا في حيث ذواتها،... أما العمل فمقصود به مجاهدة الهوى حتى تزول الحوائل التي ربما أعاقت الإنسان عن العلم بالله"(1)، هذا من حيث موضوع المعرفة، أما من حيث وسيلة المعرفة، فهي الإيمان، ثم يأتي بعد ذلك دور النظر في تبرير الإيمان وفهمه دون نقده أو تمحيصه، موضوع العلم إذن هو العلم بالله أولا ثم بعد ذلك معرفة العالم، لكن ليس معرفة العالم بما هو موضوع ثابت للمعرفة، إنما العالم الحادث المتغير، العالم الذي لا يخضع لمبادئ السببية، العالم المحكوم عليه بالفناء في كل لحظة تمهيداً لخلقه خلقاً جديداً في اللحظة التالية، دون أن يكون هناك أيّة ضرورة تربط بين اللحظتين، وليست معرفة الأشياء بما هي موجودة وإنما من حيث دلالتها على القدرة الإلهية، "وكأن إثباتها لن يأتي إلا على حساب العالم والعلم وليس لحسابهما، وقد كان المتكلمون من أجل هذا على استعداد دائم للتضحية بالطبيعة... وهذا الاستعداد وضع تعقلها في موضع هامشي، مما فتح الباب لتقليص الفكر الموضوعي، فينفسح المجال للإيمان بالمعجزات وخوارق الأولياء وكراماتهم، في تسخير وهمي للطبيعة"(2)، إن هذا الوعي هو إلغاء للعالم وتفتيت للزمان لصالح القدرة الإلهية، ولهذا كان من الطبيعي أن يتصدى أصحاب هذا التيار لنقد الاعتزال، لأنه متى شغل المرء عقله ورأى النتائج الحميدة التي يصل إليها، في مقاصده الدنيوية، مال إلى الاكتفاء بعقله في سائر الأغراض، و"لقد استشعر الفيلسوف خطورة غياب الوجود في وعي الأمة، لذلك رفض علم

(1) الغزالي: ميزان العمل، نقلاً عن زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 181.

(2) الخولي، يمنى طريف: الطبيعيات في علم الكلام، مرجع سابق، ص90.

الكلام (الأشعري) كإنتاج ثقافي، مادام هذا الإنتاج يراهن على تغييب الوجود، وجعل موضـــوع الحكمة هو النظر في الموجود، وليس النظر في المعلوم"[(1)].

يمثل الاتجاه السابق الفرق السلفية، ومتكلّمي الأشاعرة، ومن تابعهم، فتعبير الأشاعرة عن إيمان العوام والعقائد الشعبية والفكر الشائع، جعلهم أقرب إلى الاستمرار والدوام في مقابل تعبير المعتزلة عن مواقف فكرية تستلزم وعياً وبصيرة، لا تتوافر في كل عصر، ولا توجد عند كـــل الناس. وقد أكد (الشيخ محمد عبده) "أن التبعيّة المطلقة للمذاهب والكتب المتأخرة كانـــت ســـبباً مباشراً في ضعف الشخصية الإسلامية وقتل ملكاتها الإبداعية"[(2)]، وما يُلاحظه المطلع على هذه المذاهب المتأخرة هي أن العقائد قُدمت فيها كنظريات لا صلة لها بالواقع، وهي تعتبـــر هـــذه النظريات بديلاً عن واقعها، وماضيها ممتداً فوق حاضرها، ففقدت فاعليتها في توجيـــه الحيـــاة الإسلامية، هذا الفكر بتحالفه القوي مع السلطة منذ عهد المتوكل حتى الآن، لا يزال حاضـــراً ومستمراً بقوة في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة.

في مقابل ذلك هناك اتجاه آخر يجعل هذا العالم باقياً ومستمراً، ويجعل جهد الإنـــسان فيه منتجاً ومؤثراً، فالعالم ليس ممكناً بل واجباً، وليس حادثاً بل قديماً يخضع لقوانين مطـــردة، يمكن للإنسان معرفتها والسيطرة على الطبيعة من خلالها، واستغلالها لصالحه، والعالم وفق هذه النظرة ليس وسيلة لشيء آخر بل هو غاية في ذاته، وهو ليس فانياً بل باقيـــاً وقـــديماً وأبـــدياً، وغنيٌ عن البيان أن من يمثل هذا الاتجاه هم المعتزلة والفلاسفة في التراث العربي الإســـلامي؛ وخصوصاً في مرحلته الأكثر نضوجاً مع ابن رشد، وغنيٌ عن البيان أيضاً أن هذه النظرة هي التي تقود إلى الكشف عن الأسس الفلسفية لعلمٍ للطبيعة يمكن أن نستفيد منه في فهـــم معاصـــرٍ للعالم. ونظراً لإنغراس الفكر الكلامي الأشعري في الثقافة الإسلامية فقد سار الوعي في اتجاه غير علمي، بل الأخطر من ذلك اعتبار هذا المسار مساراً طبيعياً للعقيدة، ومن ثمـــة صَـــعُبَ

(1) مزوز، محمد: من أجل انطولوجيا إسلامية، مرجع سابق، ص45.

(2) السيد، محمد صالح: إعادة بناء علم التوحيد عند الإمام محمد عبده، دار قباء ، القاهرة، 1998، ص85.

انتشال هذا الفكر من المرحلة اللاعلميّة إلى المرحلة العلمية، بسبب اقتران هذا العلم بالإيمان والعقيدة، ومن هنا يبدأ مشروع ابن رشد لرفع الوعي الإسلامي لمرتبة الفكر الوضعي الذي يبدأ من النظر في هذا العالم الماثل أمامنا في ضوء الحس والعقل، ولتحقيق ذلك يجب القضاء أولاً على العائق الابستمولوجي الذي يقف ضد هذا الانتقال، وهذا لا يتحقق إلا عِبر الفصل بين العلم والإيمان، وبين الفكر الديني والفكر الفلسفي البرهاني، وهذا ما حققه في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال). لكنه بالرغم من وعيه بأهمية تأسيس العلم على معرفة الطبيعة، فقد أسس مشروعه بناء على معطيات تاريخية كانت سائدة في عصره، وأهمها سيطرة الفكر الديني على وعي العامة، وفكر أرسطو على الفكر الفلسفي الطبيعي، فلم يستطع تجاوزهما كلياً، فانساق وراء أرسطو في بعض المواضع، مما لم يجعله على وعي بالتحويل الذي مارسته الأرسطية في تاريخ الوجود، من الطبيعة إلى المقولة، فجعل من مشروعه منصبّاً على محاربة الفاعل من الخارج، وعلى إقصاء التأسيس الميتافيزيقي للعلم، وذلك "بنقل المحرك الفاعل إلى العلم الطبيعي بدلاً من تحكمه الخارجي، لقد بذل ابن رشد جهداً معرفياً كبيراً من أجل زحزحة الفاعل عن أرضية الميتافيزيقا لئلا يؤسس الوجود عليها"[(1)].

إذن فمشروع ابن رشد يتلخص في نقل المجتمع الإسلامي من وعي لا علمي بالطبيعة، إلى وعي علمي بها، ولهذا المشروع "وجهان: أحدهما معرفي يظهر في إشكال المرور من العلم الطبيعي إلى علم ما بعد الطبيعة، وثانيهما سياسي(مجتمعي) تاريخي، يظهر في إشكال المرور من المرحلة اللاعلميّة إلى المرحلة العلميّة"[(2)]، وهو عين المشروع الذي نهضت به المعتزلة في مرحلتها المتأخرة، وربما بجرأة فكرية تفوق جرأة كل من جاء بعدهم بما فيهم ابن رشد، وذلك بتقديمهم العقل على النقل، وطرح مشكلة السببية، ومشكلة الحدوث وما يُثيره من إشكالات في النظر إلى العالم، والتأسيس لمنهج التأويل الذي مكّن الفلاسفة من بعدهم التمتع بقسط وافر من

---

(1) مزوز، محمد: من أجل انطولوجيا إسلامية، مرجع سابق، ص111.

(2) المصدر السابق: ص 110.

الحرية الفكرية. كل ذلك لو قُدِر له الاستمرار لكان من الحتمي أن يُسفِر في النهاية عن اكتشافٍ بيّنٍ للطبيعة وقوانينها.

ولكن ما هو المصير الذي انتهى إليه هذا الفكر ممثلاً بنضجه الكامل في مشروع ابن رشد؟

يمكننا القول بأن هذا الفكر أثمر بأحسن ما يكون الثمر، وفشل بأبشع ما يكون الفشل في الوقت ذاته!. إذ إن ثمار التجربة الرشديّة حُصدت نتائجها في الغرب، وكانت بذلك فاتحة النهضة الأوربية الحديثة، أما في المجتمع العربي الإسلامي فإن "الذي حدث منذ القرن الثامن- الهجري- حتى الآن هو أن العلم نكص راجعاً إلى الوراء فاختفت المقدمات النظرية، العلم والوجود، وتحولت الإلهيات والسمعيات إلى محوري العلم الأساسي، الله والنبي، فضاع العلم وضعنا معه"(1).

ومن هنا فإن طرح قضية التراث لا تكون على مستوى واحد، لأن التراث لدينا متعدد، فإذا اتخذنا من الموقف الأول هادياً نكون بذلك معتمدين على التراث، لكن النتائج التي سنصل إليها ستكون كارثيّة كما كانت منذ نهاية عصر ابن رشد حتى الآن. الواجب إذن هو الانطلاق من مسألة مباشرة الطبيعة لنقتفي أسباب القصور التاريخي في تسخير الطبيعة للإنسان، كتمهيد لإدراجه في الحداثة العقلية والروحية والمادية في العالم العربي والإسلامي، والنتيجة الأولية التي يمكن أن نصل إليها هنا هي أن الارتباط الفعّال بين التراث والتجديد يتم من خلال استيعابنا لمنطق الحداثة استيعاباً تقدمياً، كما أن الإسهام في تحقيق حداثتنا والمشاركة في حداثة العصر، إنما يتم هو أيضاً عن طريق إنقاذ تراثنا من النظرة اللاهوتية اللاتاريخية السائدة، وذلك بالإعلان عن تاريخية العقل وتاريخية التراث، وهو الإعلان الذي يحررنا من الاستعباد المزدوج لفكرنا المعاصر، ويحررنا أولاً من اجتهادات الأسلاف كمقدمة لوضع اجتهاداتنا الخاصة، والشروع في بناء تراثنا المعاصر، كما أتموا هم بناء تراثهم القديم بالكيفية التي قُدِر

(1) حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 175.

لهم أن يفعلوا بها في تاريخهم وثقافتهم[1]. ووفق هذا المنظور فإن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها هي جماعة المعتزلة التي جعلت العقل مبدأها الأساسي كلما أشكل أمر، ورغم الاختلافات البعيدة في مضمون ألفاظ العدل والحرية عندما يستخدمها المعتزلة عنها حين نستخدمها نحن اليوم في سياق الحياة الفكرية المعاصرة، إلا أن هذا الاختلاف مرتبط بالانتقال الفكري من عصر إلى عصر آخر، "فإنه ليندر جداً أن يكون الانتقال الفكري من عصر إلى عصر، انتقالاً في المعاني العامة المجردة، كما تدل عليها ألفاظ عامة يتداولها الناس فيما بينهم من أحاديث ومعاملات، وإنما يكون الانتقال الفكري في تغيّر المضمونات التي يقصد إليها المتحدثون والمتعاملون بتلك الألفاظ "[2]. ولذلك فإنه لو أراد أبناء عصرنا أن يجدوا عند الأقدمين خيطا فكرياً ليمسكوا بطرفه، فيكونوا على صلة بشيء من تراثهم، فذلك هو الوقفة المعتزليّة من المشكلات القائمة.

2- الروح الاعتزالية كعامل مؤسس للوعي المعاصر:

أن المسار التاريخي للفكر الاعتزالي قد صاحب المسار التاريخي للحضارة العربية الإسلامية ازدهاراً وانهياراً، بمعنى أن ازدهار الاعتزال كان في أوج الحضارة الإسلامية في القرن الثالث الهجري، كما إن غياب المعتزلة كفكرٍ ممتد في الثقافة الفلسفية الإسلامية قد اقترن بتدهور هذه الحضارة، ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لأيّ اتجاه فكري آخر في الحضارة العربية الإسلامية، فهل كان ذلك محض مصادفة؟

من أهم القيم التي يقف عليها الباحث في الفكر الاعتزالي، هي قيمة ارتباط الفكر بالعمل، وذلك أن المشكلات التي أهتم بها هذا الفكر نبتت من واقع حياتهم المعاش، فجاء تراثهم معايشاً لواقعهم، ولهذه القيمة أهمية خاصة في تقدم أي مجتمع وتطوره، وهذا ما جعل "القراءة الحديثة

---

(1) انظر: العلوي، جمال الدين: ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامي، ضمن أعمال ندوة (تجديد الفكر الإسلامي) من 3إلى4نيسان 1987، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989، ص137.

(2) محمود، زكي نجيب: تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص177.

لتاريخ المعتزلة يحتّمها الواقع الثقافي المعاصر على الذين يذهبون مذاهب الإصلاح والتجديد"[1]، وبما أن النهضة الحديثة المطلوبة شبيهة في ظروفها وأحوالها إلى حدٍّ ما بالنهضة القديمة التي تلت الفتوحات الإسلامية، من حيث الانفتاح على حضارات أكثر تقدماً تمتلك الأدوات المعرفية، والفكر المنهجي، وبما أنه كان للمعتزلة دور خطير في النهضة الأولى، فلا بد لنا في نهضتنا هذه من إحياء الروح الاعتزالية، لهذا كان درس المعتزلة لنا حيوياً وضرورياً، لكشف النقاط الإيجابية التي أثّرت في الفكر الفلسفي القديم، وأثرت التجربة العربية الإسلامية بمضامين ومفاهيم كان لها الدور الكبير في الشأن الذي وصل إليه التراث العربي الإسلامي إبّان طور ازدهاره وتطوره، والسؤال هنا هل بالإمكان إحياء هذه الروح؟

يجيب الباحث الأول في الفكر الاعتزالي في العصر الحديث (زهدي جار الله) "أعتقد إن ذلك أمر لابد منه إذا كنا نريد أن نسير مع الزمن ونجاري التقدم"[2]، وهنا يجب التنويه إلى إن العودة إلى المعتزلة لا تعني بأي حال من الأحوال، العودة إلى مناقشة موضوعات المعتزلة ذاتها، فلكل عصرٍ موضوعاته التي تعنيه دون سواها، إنما هي "عودة إلى الفكر بجوانبه الدلالية اللامفكر فيها، والمصموت عنها، بغية كشف الطاقات الدلالية الشمولية القابلة للتبني والتضمين في الفكر المعاصر"[3]، وهي ليست عودة للزهو بالمجد التليد والحضارة العظيمة، بل هي عودة إلى أسباب عظمة هذه الحضارة، لاستخلاص قوانين تطورها، ولكي نجعل ذلك ممكناً فلابد أن نستعيد الاجتهاد العقلي للمعتزلة من أجل افتتاح أرضية جديدة للعقل في فكرنا المعاصر.

لقد أضمحل الاعتزال مذهباً إن صح القول، ولكنه بقي روحاً وموقفاً، وقد جاءت النهضة الأولى وفيها ألوان من الاعتزال، ففيها الشك والتجربة وهما منهجان من مناهج الاعتزال، وفيها الإيمان بسلطة العقل وحرية الإرادة، أي خلق الإنسان لأفعاله، وما يتبع ذلك من مسؤولية، وهذه

---

(1) الفيومي، محمد إبراهيم: المعتزلة (تكوين العقل العربي) مرجع سابق، ص7.

(2) جار الله، زهدي: المعتزلة، مرجع سابق، ص263.

(3) قاسم، جميل: مقدمة في نقد الفكر العربي، مرجع سابق، ص44.

الروح الاعتزالية هي تماماً ما يطالب بعودته وتقويته واستمراره عدد جمّ من الباحثين والمفكرين المعاصرين[1]. إذن فأن المطلوب هو إحياء روح المعتزلة بما فيها من إعزازٍ للعقل وتمجيده، والرجوع إليه باعتباره الحكم والدليل وخصوصاً فيما يتعلق بموقفنا من العِلم الحديث ورغبتنا بأن نكون مشاركين فعالين فيما يجري في العالم من حولنا، هذه الرغبة لن تتحقق إلا بأن نمتلك تصوراً واضحاً للوجود يقوم على الأسس العلمية وعلى خصوصيتنا الحضارية، ولن يكون ذلك إلا باعتماد العقل سبيلاً لاكتشاف القوانين الموضوعية التي تحكم سيّر العالم من حولنا، ومكانة الإنسان في هذا العالم، وهذا لن يتحقق إلا باعتماد الفكر الاعتزالي المتجه دوماً شطر حرية الفكر في النظر إلى الوجود.

إن كثيراً من تأثير المعتزلة في الثقافة العربية الإسلامية مابرح يتجدد وينمو باعتباره موقفاً عقلياً ذا خصائص مميزة، وتتجلى هذه الخصائص في تطور الاعتزال ذاته حين ازداد المعتزلة تعمقاً في الفلسفة، وفتحوا الباب واسعاً أمام العلوم بإخضاعهم النقل للعقل، وتحوير العقائد الدينية لتوافق تعاليم الفلسفة كما فهموها، لهذا وجب قمع هذه الحركة من قِبل التيارات المعادية للاعتزال بأبشع جريمة ضد الفكر، تمثلت في حرق كتبهم وطمس آثارهم وأفكارهم، فأصبح "الاعتزال لا يُذكر إلا ليُنفى، لكنه لا يُنفى إلا بعد أن يُذكر، ولا يُذكر إلا لأنه حاضر دائما في الذهن"[2]، ولهذا فإن المأساة التي عانى منها الفكر المعتزليّ، أصابت الحركة العقلية بمضمونها العام بانتكاسة وظلت تعاني آثارها حتى انهيار العرب الحضاري في الشرق والغرب، "ولولا حدوث هذه الانتكاسة لكان من المفترض بحكم ظاهرات التقدم العلمي في القرن التاسع الميلادي أن تتجه الحركة العقلية والفلسفية بخاصة، اتجاهاً أكثر واقعية، وأكثر ارتباطاً بنتائج تطور العلوم التطبيقية في ذلك العصر"[3]. فلو أنه قُدِر للاعتزال أن يعيش وينمو

(1) انظر: العوا، عادل: المعتزلة والفكر الحرّ، مرجع سابق، ص378.
(2) العروي، عبد الله: مفهوم العقل، مرجع سابق، ص 83.
(3) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص832.

ويزدهر، ولمبادئه التحررية أن ترسخ وتنتشر، لتغيّر وجه التاريخ العربي، ولما وصل العــرب إلى تلك الحالة المزرية من التأخر والجمود ولكن "المعتزلة استبقوا الزمن واستعجلوا الأمــور، فأرادوا في زمن دولتهم أن يحققوا بالإكراه ما لا يتحقق إلا بالإقناع، وأن ينجزوا فــي برهــة وجيزة ما قد يتطلب قروناً"(1)

إن التجديد ليس إحياءً آليا لمخلفات الماضي، أو استنساخاً بليداً لثقافــة الأســلاف، ولا انبهاراً ساذجاً بالغرب وقطيعة موهومة مع التراث، ولكنه تحديد لمقولات الفكر القديم وأطــره المعرفية، وإحداث تحول في أصوله الفلسفية ومبادئه الابستمولوجية، ولن يتحقق ذلك إلا بفضل العودة إلى قراءة التراث بعيون جديدة، فلا يكفي لهذه الغاية أن نقوم بجردٍ شاملٍ للتــراث، ثــم نقف مذهولين أمام غِناه ، بل إن الأكثر حيوية وأهمية أن نتساءل كيف نقرأ التراث؟ أو كيــف نعيد قراءته؟ وذلك لمواكبة التجربة التاريخية التي تخوضها المجتمعــات الإســلامية لتحقيــق نهضتها منذ اصطدامها أو صدمتها بالحداثة الأوربية، مواكبةً فعالةً تنتقل من التعبير عن هــذه التجربة الفريدة إلى التنظير لها وتوجيهها نحو آفاق التحديث والمعاصرة، والشرط الأول لهــذه القراءة النموذجية إنما هو استيعاب معطيات الثورة العلمية المعاصرة، وتمثّــل آفــاق الثــورة المنهجية التي عرفتها العلوم. "وليس لنا أن نقيم علاقات وروابط حيّة مع تراثنا القديم في أفــق التجديد ما لم نقبل في الآن نفسه ما يقتضيه منطق الحداثة بشجاعة ومسؤولية، كما أنه ليس لنا أن نساهم في تحقيق حداثتنا، ما لم ننقذ تراثنا في النظرة اللاهوتية"(2).

لم يعد أمامنا من خيار لكي نبقى ونعيش، سوى أن نلحق بــالثورات العلميــة التــي أنجزتهــا الإنسانية باسم الغرب، ولتحقيق ذلك فإن الضرورة الملِحة الآن هي إحياء وإنماء ذلــك البعــد الطبيعي، بشيء من التواصل مع المعتزلة وابن رشد من أجل تجذير البعد الطبيعي في ثقافتنــا، وإعادة إنساننا المعاصر إلى الطبيعة تمهيداً لاستملاكها.

---

(1) جار الله، زهدي: المعتزلة، مرجع سابق، ص525.

(2) انظر: العلوي، جمال الدين: ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص135.

خاتمة البحث:

إن أيّة صورة يبنيها الإنسان لنفسه عن العالم، هي تأكيد لذاته في العالم، وهي تنظيم للعالم من أجل أن يتمكن هو من الإقامة فيه مادياً وروحياً، ومفهوم (تصور العالم) من المفاهيم الأساسية التي تُعبر عن التصوّر المجرد لفكرٍ ما، وهو بالمحصلة مجموعة من التصورات التي انتهت إليها هذه الثقافة من خلال معالجتها لموضوعاتها الفكرية.

ومن هنا تأتي أهمية البحث في تصوّر المعتزلة للعالم، باعتبارهم أول من طرح مفهوم متكامل عن الوجود في الحضارة العربية الإسلامية، حيث ركزوا على البحث الشامل في الوجود من الناحيتين الانطولوجية والمعرفية، من خلال المسألة المركزية في فلسفتهم، وهي العلاقة بين الله والعالم. لقد كان الأسلوب العقلي لدى المعتزلة مبكراً قبل أن يصل إليهم المنطق الأرسطي، بل كان الفكر الاعتزالي بجملته؛ حركة طبيعية تهدف إلى تجاوز النص الديني إلى المعنى العقلي الذي يعبر عنه هذا النص، وأن اتخذت من النص والقضايا المتعلقة به مادة لها. فالأسباب التي دفعت المعتزلة إلى القول بالأصول الخمسة هو جعلها مبادئ ومقدمات لنظرية فلسفية متكاملة لتفسير الدين الإسلامي، وفهمه الفهم الصحيح في بداية الأمر، ولكن ما لبث أن

انقلب الأمر بعد تمرس المعتزلة بالمذهب العقلي إلى محاولة استخدام هذا المنهج في تفسير ظاهرات الطبيعة والكون.

امتدت هذه النزعة فيما بعد إلى الفلسفة العربية الإسلامية، فعالج علماء الكلام والفلاسفة المسلمون العديد من المشكلات الخاصة بالطبيعة والكون، فيما سُمي فيما بعد بالطبيعيات، وانطلاقاً من ذلك عالجوا مشكلات: الخلق والسببية والجوهر والعرض..الخ، ونشأت من معالجة هذه القضايا مناقشات فكرية وفلسفية عميقة، شارك فيها علماء الكلام والفلاسفة من كافة الاتجاهات، ولم تكن تلك المناقشات من قبيل الرفاهية، فقد ارتكزت عند المعتزلة والفلاسفة على محاولة معرفة الطبيعة، بينما نجدها عند علماء الكلام من غير المعتزلة ترتكز على أنه من الضروري أن تتفق نظرتنا إلى الطبيعة وفهمنا لها مع النظرة الإسلامية للكون، أما نظرة المعتزلة والفلاسفة للعالم فهي تحاول الجمع بين الجانب الإلهي والجانب الطبيعي في العالم، فالله من جهة علة فاعلة، وخالق حكيم، ولكن العالم من جهة أخرى موجود، وتحكمه قوانين السببية والحتميّة ولا يخضع للصدفة،وعلى هذا الأساس فإننا يمكن أن نعد المعتزلة أسلافاً للفلاسفة العرب المسلمين من خلال افتتاح المشكلات المطروحة وطرق معالجتها والغايات والأهداف التي يسعى إليها كليهما، وبهذا فأن الفكر الاعتزالي هو أصل فلسفة المشرق، التي هي بدورها أصل ومادة فلسفة المغرب، أي أن الفكر الاعتزالي هو التربة الخصبة التي نبتت فيها الفلسفة الإسلامية بأسرها.

طرح المعتزلة أفكاراً هامة تجلّت في رؤيتهم الخاصة لمكانة العقل، في تحديد العلاقة بين الله والإنسان، ورؤيتهم المتطورة تجاه طبائع الأشياء وخصوصيتها، و مالوا إلى القول بعدم تدخل الله في الكون بعد خلقه؛ إلا من خلال ما ترك الله بينها من طبائع وقوانين يمكن معرفتها بوساطة العقل، لذا جعلوا من العقل مصدراً للتشريع ووكيلاً لله على الأرض، فنحن في بحث أصل التوحيد عند المعتزلة، نجد أنفسنا أمام موقف عقلي يصدر عن العقل وحده، إذ لم يقبل

المعتزلة التصور اليوناني لله، لا في صورته الأفلاطونية، ولا في صورته الأرسطية، كما أنهم لم يقبلوا التصور التقليدي الإسلامي لفكرة الله، لأنه تؤدي إلى التجسيم في كثر من جوانبه.

إن البحث في أفكار المعتزلة، وخصوصاً المتأخرين منهم، يوصلنا إلى نتيجة أنهم أثبتوا أن هناك علاقة لله مع العالم فقط في نطاق الأمور التي لم يستطيعوا حلها بوساطة العقل. وبمراجعة تاريخهم نجد أن تصورهم لله يختلف من مرحلة إلى مرحلة أخرى، رغم أنهم أقرّوا منذ البداية أنه ليس كمثله شيء، لكن القدرة والإرادة والعلم والخلق وباقي الصفات التي يتدخل عن طريقها الله بالعالم، قلّصتها المعتزلة إلى أدنى حدّ، ليحصروها في النهاية في الأمور التي لم يسمح زمنهم ومعارفهم بتفسيرها، ولو كتب للمعتزلة استمراراً لربّما انتهت إلى كشف قوانين الطبيعة، واستمرار توليدها لذاتها، فكل ما هو ضمن حدود العقل البشري، هو خارج حدود قدرة الله وتدخله.

نفت المعتزلة الصفات عن الله ، وذلك للتوحيد المطلق لذاته، فردوا الصفات لاعتبارات ذهنية للذات، وبهذا أكدوا مذهبهم في التوحيد بنفي كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم، وبما أن هاتين الماهيتين مختلفتان ومتباينتان، فقد قالوا: إن الماهية المخلوقة المحدثة ليست حاصلة من الماهية القديمة، ولهذا قالوا بالعدم واعتبروه شيئاً وعيناً وذاتاً وحقيقة يمنحها الله الوجود لتصر كائناً، وهنا نجد محاولة جادة للربط بين الطبيعيات والصفات الإلهية فنجد المعتزلة يربطون بين البحث في العدم والمعدومات وارتباطهما بخلق العالم وصفة العلم الإلهي فذهبوا إلى إن العالم قبل أن يوجد كان معلوماً له تعالى، ومن ثم فأن العالم خاضع لنظام مطابق لذلك العلم، ولما كان العلم الإلهي لم يزل ثابتاً فكذلك أيضاً نظام العالم ثابتاً. ولما كان الخلق عند المعتزلة بداية الوجود الذي يمنحه الله لشيء كان غير موجود (معدوم)، لذلك فقد ميزوا بين إرادة الله، وبين موضوع هذه الإرادة، وهو العالم المخلوق، وقد حاولوا من خلال ذلك تبيين عمل كل من الإرادة الإلهية والقدرة الإلهية في محيط أهم مقدور لهما وهو العالم، ولما رأوا أن العالم متغير، عالجوا مشكلة التغير بمذهب يعرف في تاريخ الفلسفة باسم المذهب الذري، وفكرة

الجزء فرع من الإرادة الإلهية ومن القدرة الإلهية، وهي أيضاً فرع من معالجتهم لصفة العلم الإلهي، فالعلم الإلهي يحيط بالموجودات إحاطة شاملة، ولا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجود متناهٍ، ولا يمكن تحقق موجود متناهٍ إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ.

ميزت المعتزلة بين الوجود والماهية في مبحث أصيل يقوم على التفريق بين الوجود والذات. ففي حين كانت الأشعرية ترى أن الوجود عين الماهية، دون التمييز بين الشيئية (الذاتية) والوجود، أكدت المعتزلة على مبدأ ثبوت الذاتية في الموجودات. وفي هذا تمييز بين تأكيد من قبل المعتزلة على الوجود الفردي مقابل الوجود الكلي، وعلى الإنسان كالفاعل، قادر، ومسؤول. وبقدر ما كان تصور العالم عند الأشاعرة قائماً على أسس ميتافيزيقية، كان عند المعتزلة قائم على أسس طبيعية، فالعالم عندهم له وجود حقيقي، وكذلك الطبيعة والمحسوس بشكل عام، وربما ساعد مذهبهم في الألوهية على بلورة تصورهم عن العالم، فالتنزيه المطلق لله ونفي الصفات الإلهية وردها جميعاً إلى السلب، فضلاً عن المفارقة الكاملة بين الله والعالم، أدى بهم إلى إنكار كل علاقة بين الله والعالم غير علاقة الوجود، وبقدر ما أغرقوا في تجريد الألوهية من صفات الفعل، فأنهم أمعنوا في تأكيد الأسس الفيزيقية والحسية للعالم، وأصبحت تسري عليه قوانينه الخاصة به والتي لا تخضع بالضرورة لتدخل وتعديل المشيئة الإلهية، إنما يكون النظّام الاتساق مظهراً من مظاهر حكمة الله وعنايته بما خلق. ورأي المعتزلة في الأجسام أنها لا تبقى زمانين، أدى بهم إلى نظرية الخلق المستمر، بمعنى حفظ الوجود في الزمان، وحاجة الموجد إلى المؤثر في وجوده ذاته. هذه النظرية تؤدي إلى النظر إلى الزمان على أنه اتصال، أما النظرة الأشعرية فهي تقلص نظرية الخلق المستمر التي قال بها المعتزلة إلى أدنى حدّ حتى تصل إلى لحظة واحدة أو آن واحد، وهي بهذا تنفي التلازم الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما، وبين وجوده في اللحظة السابقة لها مباشرة، وفي اللحظة التالية مباشرة.

أن من قال بقدم العالم قال بأبديته كالفلاسفة، وأما من قال أنه حادث فقد قال بفنائه، كالأشاعرة مثلاً، أما المعتزلة فإنهم بانطلاقهم من فهم خاص للحدوث والقدم، فالقدم لديهم ليس

كقدم المادة عند الفلاسفة، وإنما كإمكان للوجود (المعدوم)، لذلك لا نجد لديهم رأياً واضحاً حول بقاء العالم، فقد تأرجحت أقوالهم بين قائل بالفناء وبين مجوّز له، وبين منكر له، ومرجع هذه الاختلافات يعود إلى تطور مفهوم المعدوم نفسه، ففكرة المعدوم لم تظهر ناجزة مكتملة إنما مرت بمراحل تطورية متعددة، من الشيئية غير المشخصة، إلى الشيئية المشخصة، إلى الجسمية. وفي هذا الآراء تصريح بقدم وأزلية الوجود. وبما أن المعتزلة ردّت علم الله إلى ذاته، وقالت أن العلم قديم وكذلك موضوع هذا العلم، ولمّا كان الله يعلم الأشياء قبل وجودها، لزم أن تكون هذه الأشياء حقيقة قبل وجودها، وبما أنهم نفوا المشابهة بين ماهية الله وماهية المخلوقات، فإنهم زعموا أن الله لا يمنح إلا الوجود للماهيات المعدومة، وهذا يؤدي إلى قديمين: الله، والماهيات المعدومة، وهذه محاولة جريئة لحل التناقض بين تفسيرهم للخلق، على أساس أن المادة موجود وحقيقية، دون التضحية بمبدأ التوحيد.

فكرة المعدوم إذن معنى ضمني للقول: بأن العالم إنما وجد ليس من لا شيء، بل عن شيء ما، هو (بالقوة)، وهو مستقل عن فعل أي فاعل، ولهذه المسألة علاقة وثيقة بمسألة أخرى هي مسألة بقاء الإعراض في العالم الطبيعي، فبقاء الأعراض يؤدي إلى أمكانية وجود العالم كموضوع للمعرفة، وإمكانية التنبؤ به على أساس العلاقات السببية القائمة بين أجزاءه، وعدم بقاءها يجعل من العالم عرضياً قابلاً للفناء في كل لحظة، بل هو يفنى كل لحظة ويخلق من جديد، بقدرة الله كما رأت الأشاعرة، دون أن يكون هناك أي ارتباط سببي بين وجوده في هذه اللحظة واللحظة التالية أو اللحظة السابقة، ففي إثبات المعدوم شيء تأكيد على جوهرية العالم وفي إثبات إمكانه اقتراب من الفكر الفلسفي وفي إثبات الأعراض والجسمية له إنقاذ للتوحيد. موقف المعتزلة في المعدوم هو طريقة لاختراق النص الديني، عن طريق تأويله وتخريجه، ليتناسب مع فكرة الكمال الموجودة لديهم، بصورة فلسفية. ولا تشكل محاولات الكندي والفارابي وغيرهم من فلاسفة العرب المسلمين إلا إكمالاً وتطويراً لاتجاه بدأه المعتزلة، مستفيدين في ذلك

من نضج الأفكار الفلسفية، وانفتاح مصادر جديدة للمعرفة لم تكن متوفرة بشكل عام في عصر المعتزلة.

كان العلاف وهو أول مفكر مسلم حاول حل مشكلة الطبيعة، في ميدان عمل القدرة الإلهية في محيط أهم مقدور لها وهو العالم، والذي رآه متغير غير ثابت، فعالج مشكلة التغير بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ. حيث وجد في النظرية الذرية، الأساس المتين للتعبير عن الأفكار الخاصة بتصوره للعالم بما ينسجم مع نزعته العقلية، فاستخدمها لتفسير العلاقة بين الله والعالم المادي، إلا أن الأشاعرة اتخذوا موقفاً مغايراً لموقف المعتزلة بصدد الجزء، ووظفوه في تحقيق الأهداف الدينية، التي تقوم على إعطاء القدرة اللانهائية لله وحده على كل شيء، وإفراده بالأزلية والأبدية، ولهذا وقف الفلاسفة ضد نظرية الجزء، طالما أن القول بها يمكن أن يؤدي إلى نتيجتين متعارضتين تماماً، فإنهم استبدلوا بنظرية المادة والصورة.

أما فيما يتعلق بالسببية، فقد اجمعوا على إقرار مبدأ السببية من حيث هو قانون كلي شامل، ومن حيث هو مبدأ عقلاني تستند إليه سائر القوانين الموضوعية في الكون والطبيعة والإنسان، وكان للموقف من السببية أهميته كبرى من حيث أنه يوقفنا على تثبيت وضع الفكر الفلسفي إزاء الفكر الكلامي، فيقرب مثلاً الفكر المعتزلي من عالم الفلاسفة، ويبعد الأشعري عنهم.

وكمحصلة لما سبق نجد أن اهتمام المعتزلة بالمستوى الفيزيقي للعالم. لا يقل عن الاهتمام بالمستوى الأول حيث تناولوه من خلال نظرياتهم في الجوهر والعرض وقانون السببية، في وحدة متماسكة تدل على وحدة المذهب فبذروا بذلك بذور الفكر الفلسفي العربي الإسلامي الذي سنجد تجلياته اللاحقة مع فلاسفة المشرق ونضجه في فلاسفة المغرب وصولاً إلى لحظة ابن رشد، التي تمثل ذروة العقلانية العربية– الإسلامية.

أن فلسفة الكندي تشكل مرحلة أعلى مما وصل إليه المعتزلة، من حيث إدخال المفاهيم والمقولات الخاصة بالمباحث الفلسفية، مع المحافظة على الجانب الايجابي من التراث الاعتزالي، وبذلك يكون الكندي قد وضع الأساس لاستقلال الفلسفة العربية عن علم الكلام،

والفلسفة اليونانية، ومهد الطريق لمن جاء بعده لحل الكثير من القضايا التي ستعالجها الفلسفة العربية الإسلامية خلال مراحل تطورها المتصاعد من الكندي إلى ابن رشد. ففكرة الفصل بين وجودين – الله والعالم – فكرة بدأتها المعتزلة وتابعهم عليها الكندي، إلا أن الفارابي هو أول من أحدث القول بأن الموجودات ثلاثة: واجب بذاته، وممكن بذاته، وممكن بذاته واجب بغيره، وبذلك كان الفارابي أول من استعمل مصطلحي الواجب والممكن بدل القديم والحادث، كما كان أول من أدخل نظرية الفيض في الفكر الإسلامي. والعالم عند الفارابي على ضوء قوله بنظرية الفيض قديم وملازم لله في وجوده، ومتأخر عنه بالعليّة وبالذات، ولكنه غير متأخر عنه بالزمان ومعنى هذا أن الفارابي يرفض قول الأشاعرة أن العالم مخلوق بالزمان وأن وله بداية زمنيّة، ويرى أن العالم قديم بالزمان. ومفهوم الخلق عنده لا يعني الإيجاد من لا شيء وإنما يعني منح الماهيات هوياتها، فقد ميز كما ميّزت المعتزلة بين الوجود المادي المحسوس الذي هو الهوية وبين الوجود الممكن الذي يعني الماهية. وهو بذلك يعارض الأشاعرة في القول بأن العالم مخلوق بالزمان من العدم المطلق، ويؤكد أن وجود العالم قديم بالزمان ومصاحب لوجود الله تعالى، وهو حادث بالذات لأن الحادث بالذات هو الذي يستمد وجوده من غيره، وهو المعنى الذي أعطته المعتزلة للحدوث من المعدوم. إذن فكرة الوجود الممكن عند الفارابي لا تختلف عن فكرة المعدوم عند المعتزلة ، فممكن الوجود عند الفارابي لا يمكن تحققه إلا بعلة وهذه العلة ليست من ذاته، بل من واجب الوجود بذاته. وهذه الصفة هي صفة العدم الممكن عند المعتزلة: فهو شيء ينقصه الوجود، وهذا الوجود لا يأتيه من ذاته بل من الله. أيضاً العالم ماهيته غير وجوده، وهي ماهية تحمل إمكان الوجود وهي الفكرة ذاتها التي تتكرر عند الفارابي والمعتزلة. تلقّف ابن سينا بعد ذلك فكرة الفارابي وطوّر بها، بأنّ ادخل تصوره للزمان على أنه جزء طبيعي من العالم، لابد لنظرية متكاملة في الوجود، أن تراعيه أثناء تفسير الوجود. ولا يحتاج الأمر إلى كثير من العناء لنجد أننا أمام طريق فلسفي افتتحه المعتزلة، ورسموا خطوطه الكبرى، واستمر صاعداً وفق جدلٍ فكري أصيل ومتميّز عند الفلاسفة اللاحقين.

المشكلات التي عالجها فلاسفة المغرب لا تخرج عن الإطار العام الذي تحدد سلفاً منذ المعتزلة، واستمر عند فلاسفة المشرق. إلا إنه كان لفلاسفة المغرب إرث فكري متمثل بما قدمه الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من إسهامات كبيرة في تقعيد الفكر الفلسفي، وإنضاجه. فنجد عند ابن باجة يصرّح بالقِدم والأزلية، إذ لم يجد نفسه مضطراً إلى المراوغة، والى مسايرة الفكر السائد، فالقديم عنده دائم الوجود، والحدوث هو تغير هذا الوجود الدائم من حال إلى حال عن طريق تعاقب الصور الممكنة عليه، فالعالم قديم إلا أنه في الوقت نفسه دائم الحدوث، وبهذا فهو يتجنب تعقيدات الفيض وغموض المعدوم ليصل مباشرةً إلى الفكرة الجوهرية، ونحن وأن كنا مع ابن باجة أمام فكرٍ أرقى في معالجة المسائل الطبيعية إلا أن ميّزة ابن باجة على من تقدمه هو أنه جانّب التقيّة التي تميز بها أسلافه، فدفع حياته ثمناً لجرأته الفكرية.

أما الجديد الذي قدمه ابن طفيل في هو المنهج الاستقرائي الذي ربما يكون متأثراً فيه بابن باجة، إذ أن حيّ بن يقظان تحول من كائن طبيعي محكوم بالطبيعة إلى كائن إنساني متحكّم بها ومؤسس لتحكمه بها في علمٍ هو بالتحديد العلم الطبيعي، وعند هذا المستوى نجد الأثر الواضح والكبير لأفكار ابن سينا، فرسم بذلك الطريق الذي يجب أن يتبعه الفكر ليصل إلى النتائج اليقينية فيما يخص معرفة العالم، وهي الحقيقة التي تأخر كشفها في الحضارة الأوربية لِعدة قرونٍ بعده.

أيضاً مع ابن رشد نجد أن العالم قديم وكذلك المادة، إلا أن هذه المادة القديمة مخلوقة من قِبل الله، أي أن هناك نوعين من الخلق عند ابن رشد، أولهما هو خلق المادة الذي لا يتأخر عن الله بالزمان إنما بالذات، وثانيهما هو إخراج ما هو بالقوة إلى الفعل وهذا النوع من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل والى الأبد، وهذه النظرية، هي عين النظرية التي أسس لها المعتزلة نظرية الحدوث الدائم الذي ليس له أول في الماضي، وهي الابتكار الإسلامي لنظرية قِدم العالم. والعالم بما هو موجود تحكمه قوانين السببية وهي وحدها الطريق المؤدية إلى المعرفة اليقينية بالعالم، وأساس العلم الطبيعي، وبما أن عالمنا الذي نعيش فيه هو عالم الجزئيات المحسوسة

الذي لا يضم سوى المادة في صورها المتعددة، فقد وجب أن تبتدئ الفلسفة من هنا من العـــالم المحسوس، عالم الصيرورة أو الحس الواقع تحت سمعنا وبصرنا.

من أهم القيم التي يقف عليها الباحث في الفكر الاعتزالي، هي قيمة ارتباط الفكر بالعمل، وذلك أن المشكلات التي أهتم بها هذا الفكر نبتت من واقع حياتهم المعاش، فجاء تراثهم معايشاً لواقعهم، ولهذه القيمة أهمية خاصة في تقدم أي مجتمع وتطوره، وبمـــا أن النهــضة الحديثــة المطلوبة شبيهة في ظروفها وأحوالها إلى حدٍّ ما بالنهضة القديمة التي تلت الفتوحات الإسلامية، من حيث الانفتاح على حضارات أكثر تقدماً تمتلك الأدوات المعرفية، والفكر المنهجي، وبما أنه كان للمعتزلة دوراً خطيراً في النهضة الأولى، فلا بد لنا في نهضتنا هذه مـــن إحيـــاء الـــروح الاعتزالية، لهذا كان درس المعتزلة لنا حيوياً وضرورياً، لكشف النقاط الإيجابية التي أثّرت في الفكر الفلسفي القديم وأثرت التجربة العربية الإسلامية بمضامين مفاهيم كان لها الدور الكبير في الشأن الذي وصل إليه التراث العربي الإسلامي إبّان طور ازدهاره وتطوره، ولكي نجعل ذلك ممكناً فلابد أن نستعيد الاجتهاد العقلي للمعتزلة من أجل افتتاح أرضية جديدة للعقل في فكرنـــا المعاصر.

إن كثيراً من تأثير المعتزلة في الثقافة العربية الإسلامية مابرح يتجدد وينمو باعتبـــاره موقفاً عقلياً ذا خصائص مميزة، وتتجلى هذه الخصائص في تطور الاعتزال ذاتـــه حـــين ازداد المعتزلة تعمقاً في الفلسفة، وفتحوا الباب واسعاً أمام العلوم بإخضاعهم النقل للعقل، ولهذا فـــإن المأساة التي عانى منها الفكر المعتزليّ، أصابت الحركة العقلية بمضمونها العام بانتكاسة وظلت تعاني آثارها حتى انهيار العرب الحضاري في الشرق والغرب، فلو أنه قُدِر للاعتزال أن يعيش وينمو ويزدهر، ولمبادئه التحررية أن ترسخ وتنتشر، ربما تغيّر وجه التاريخ العربـــي، ولمـــا وصل العرب إلى تلك الحالة المزرية من التأخر والجمود ، أما اليوم فلم يعد أمامنا من خيـــار لكي نبقى ونعيش، سوى أن نلحق بالثورات العلمية التي أنجزتها الإنسانية باسم الغرب، ولتحقيق ذلك فإن الضرورة الملِحة الآن هي إحياء وإنماء ذلك البعد الطبيعي، بشيء من التواصل مـــع

المعتزلة وابن رشد من أجل تجذير البعد الطبيعي في ثقافتنا، وإعادة إنسـاننا المعاصـر إلـى الطبيعة تمهيداً لاستملاكها. لقد أضمحل الاعتزال مذهباً إن صح القول، ولكنـه بقـي روحـاً وموقفاً، المطلوب هو إحياء روح المعتزلة بما فيها من إعزازٍ للعقل وتمجيده، والرجـوع إليـه باعتباره الحكم والدليل وخصوصاً فيما يتعلق بموقفنا من العِلم الحديث ورغبتنـا بـأن نكـون مشاركين فعالين فيما يجري في العالم من حولنا، هذه الرغبة لن تتحقق إلا بأن نمتلك تـصوراً واضحاً للوجود يقوم على الأسس العلمية وعلى خصوصيتنا الحضارية، ولن يكـون ذلـك إلا باعتماد العقل سبيلاً لاكتشاف القوانين الموضوعية التي تحكم سيّر العالم من حولنـا، ومكانـة الإنسان في هذا العالم، وهذا لن يتحقق إلا باعتماد الفكر الاعتزالي المتجه دوماً شـطر حريـة الفكر في النظر إلى الوجود.

المصادر والمراجع المستخدمة في البحث

أولاً- المصادر العربية:

1- القرآن الكريم.

2- ابن باجة : كتاب النفس، تحقيق محمد صغير حسن المعصومي، الطبعة الثانيـة، دار صـادر، بيروت، 1992.

3- ابن باجة: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.

4- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد نصر و عبد الرحمن عميرة، الجزء الخامس، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت، 1996.

5- ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

6- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تحقيق محمد عمـارة، الطبعـة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، 1999.

7- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمـد عابـد الجـابري، مركـز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

8- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، 1985.
9- ابن سينا: النجاة، القسم الثالث، تحقيق: محي الدين صبري الكردي، طبعة ثانية، د.ن، القاهرة، 1938.
10- ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، الطبعة الثانية، دار العرب، القاهرة، 1989.
11- ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق: موفّق فوزي الجبر، دار الينابيع، بيروت، 1996.
12- ابن الطفّيل: حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، الطبعة الخامسة، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، 1962.
13- ابن متّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر لطف و فيصل بدير عون، دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة، 1975.
14- ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد فلزر، د.ن، الطبعة الثانية، بيروت، 1987.
15- أبو المظفر الأسفراييني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، 1983.
16- الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1950.
17- الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، 1977.
18- الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
19- البغدادي، عبد القاهر: الفرق بين الفِرق، تحقيق لجنة أحياء التراث، الطبعة الخامسة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982.
20- البغدادي، عبد القاهر: كتاب أصول الدين، الطبيعة الأولى، مطبعة الدولة، استانبول، 1928.
21- البلّخي، أبو القاسم: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974.
22-
23- الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، 1969.
24- الخياط: الانتصار و الرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق د. نيبرج، الطبعة الثانية، أوراق شرقية للطباعة والنشر، بيروت، 1993.

25- الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول و الثاني، تحقيق أمير علي مهنا ز علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993.

26- الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة المتنبي، القاهرة، د . ت.

27- الظواهري، محمد الحسين: التحقيق التام في علم الكلام، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1939.

28- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق ألبير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1968.

29- الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجّار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964.

30- الفارابي: رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت، 1987.

31- فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984.

32- فخر الدين الرازي: الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986.

33- القاسِمي، جمال الدين: تاريخ الجهميّة والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979.

34- القاضي عبد الجبار: المغني " الفرق غير الإسلامية" ، تحقيق محمود محمد قاسم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. القاهرة، د.ت.

35- القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ت.

36- القاسم الرسّي: (كتاب أصول العدل والتوحيد) ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، الجزء الأول، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1988.

37- القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، الطبعة الثانية، دار الشروق، بيروت، 1988.

38- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، الطبعة الثالثة، مكتبة وهبة، 1996.

39- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإرادة، تحقيق محمود محمد قاسم، د.ن، د.ت.

40- الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، الجزء الأول والثاني ، مطبعة الاعتماد، القاهرة، 1950.

41- النيسابوري، أبو رشيد: المسائل في الخلاف بين البغداديين والبصريين، تحقيق معن زيادة و رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس-ليبيا، 1979.
42- النيسابوري: في التوحيد، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968.

ثانياً- المراجع العربية:

1-أبو زيد، أحمد: نظرة البدائيين إلى الكون، عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الثالث، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت،1970.
2- أبو زيد، منى: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1994.
3- أبو هلالة، محمد: إسلام المتكلمين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006.
4- أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الثاني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990.
5- أبو ريدة، محمد عبد الهادي: إبراهيم النظّام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت.
6- أحمد، هناء: أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005.
7- الآلوسي، حسام الدين: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
8- الآلوسي، حسام الدين: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
9- الأهواني، أحمد فؤاد: الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، القاهرة،1964.
10- آل ياسين، جعفر: فلاسفة يونانيون" العصر الأول"، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971.
11- آل ياسين، جعفر: فلاسفة مسلمون، دار الشروق، القاهرة، 1987.
12- البحراني، ميثم بن علي: قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد الحسيني، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1977.
13- البندر، رشيد: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ، بيروت، 1994.
14- البهي، محمد: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، ط6، القاهرة، 1982.
15- تيزيني، الطيب: علم الكلام والفلسفة، منشورات جامعة دمشق، ط6، 2000.

16- تيليتش، بول: الشجاعة من اجل الوجود، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
17- الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.
18- الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.
19- جار الله، زهدي: المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974.
20- جمعة، محمد لطفي: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، مطبعة المعارف، القاهرة، 1927.
21- جهامي، جيرار : مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1992.
22- حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول: التوحيد، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت، 1988.
23- حنفي، حسن: التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت، 1982.
24- الحويني، حسن محرم: قضية الصفات الإلهية وأثرها في تشعب المذاهب والفرق، دار الهدى، القاهرة. 1986.
25- خشيم، علي فهمي: النزعة العقلية عند المعتزلة، دار مكتبة الفكر، طرابلس – ليبيا، 1967.
26- الخولي، يمنى: الطبيعيات في علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
27- الخيّون، رشيد: معتزلة بغداد والبصرة، دار الحكمة، لندن، 1997.
28- داوُد، عبد الباري محمد: الإرادة بين المعتزلة والأشاعرة ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996.
29- دي بور، ت.ج : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، د.ت.
30- الراوي، عبد الستار: فلسفة العقل" رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية"، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثانية، 1986.
31- رينان، إرنست: ابن رشد والرشديّة، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957.
32- زيادة، معن: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة (دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي)، الطبعة الثانية، دار أقرأ، بيروت، 1992.

33- س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946.
34- سالم، محمد عزيز نظمي: إبراهيم بن سيار النظّام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1983.
35- ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، ترجمة: أمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998.
36- سعدييف، أرثور وتوفيق سلّوم : الفلسفة العربية الإسلامية" الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي، بيروت، 2000.
37- سلطان، عبد المحسن محمد: فكرة الزمان عند الأشاعرة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000.
38- سلمان، عباس : الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998.
39- السيد، محمد صالح: أبو جعفر الاسكافي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.
40- السيد، محمد صالح:إعادة بناء علم التوحيد عند الإمام محمد عبده، دار قباء ، القاهرة، 1998.
41- السيد، محمد صالح: عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، مكتبة نهضة الشرق،القاهرة، 1985.
42- السيد، محمد صالح: مدخل إلى علم الكلام، دار قباء، القاهرة، 1980.
43- شرف، محمد جلال: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1975.
44- شيخ الأرض، تيسير: ابن باجة، دار الأنوار، بيروت، 1965.
45- الصالح، عبد الحميد: الفكر العربي وعلم الكلام، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 2002.
46- الصالح، عبد الحميد: مبادئ الفلسفة، المطبعة الجديدة، دمشق، 1988.
47- الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الأول الفلسفة القديمة، مطبعة ابن حيان، دمشق، 1986.
48- الصالح، عبد الحميد: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة العربية، المطبعة الجديدة، دمشق، 1988.
49- صالح، مدني: الوجود، مطبعة المعارف، بغداد، 1955.
50- صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، الجزء الأول المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985.
51- صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، ط2، درا الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.
52- الضوى، محمد توفيق: دراسات في الميتافيزيقا، دار الثقافة العلمية، د.ن، د.ت.

53- طوقان، قدري حافظ: مقام العقل عند العرب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2003.
54- طرابيشي، جورج: وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، 2002.
55- عاتي، إبراهيم: تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، د.ن، د.ت.
56- عبد الحميد، عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1997.
57- عبد المتعال، علاء الدين: تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002.
58- العراقي، عاطف: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1974.
59- العروي، عبد الله: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت،الطبعة الثالثة، 2001.
60- عفيفي، زينب: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2000.
61- عفيفي، زينب: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002.
62- علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء السادس والثامن، منشورات جامعة بغداد، بغداد، الطبعة الثانية، 1993.
63- عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1988.
64- العوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1987.
65- عون، فيصل بدر: الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الثقافة للتوزيع والنشر، القاهرة، 1982.
66- الغرابي، علي مصطفى: أبو الهذيل العلاف أول، مطبعة حجازي، القاهرة، 1949.
67- غنيمة، عبد الفتاح: نحو فلسفة العلوم الطبيعية، د.ن، د.ت .
68- فرنان، جان بيار: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987.
69- الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط2، 1993.
70- الفيومي، محمد إبراهيم: المعتزلة تكوين العقل العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، 2002.
71- قاسم، جميل: مقدمة في نقد الفكر العربي من الماهية إلى الوجود، مكتبة الهلال، بيروت، 1996.

72- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.

73- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، الطبعة الثانية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 1998.

74- ماضي، محمود: في فلسفة ابن سينا تحليل ونقد، دار الدعوة، الإسكندرية، 1997.

75- محمود، محمود عرفة: العرب قبل الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1995.

76- محمود، زكي نجيب: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 1971.

77- مدكور، إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، 1976.

78- مرحبا، عبد الرحمن: الكندي فلسفته- منتخبات، منشورات عويدات، بيروت، 1985.

79- المرزوقي، جمال: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، دار الهداية، 2002.

80- مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول: القسم الثاني، دار الفارابي، بيروت، 1978.

81- مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الثاني، دار الفارابي، بيروت، 1979.

82- مزوز، محمد: من أجل انطولوجيا إسلامية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1993.

83- المصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، الرباط، 1995.

84- المظفر، محمد رضا: الفلسفة الإسلامية، دار الصفوة، بيروت،1993.

85- المغربي، علي عبد الفتاح: الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996.

86- نادر، ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، الجزء أول التوحيد، مطبعة الرابطة، بغداد، 1950.

87- النشار، على سامي: نشأة الفكر الفلسفي، الجزء الأول، دار المعارف، ط9، 1980.

88- هويدي، يحيى: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979.

ثالثاً- المعاجم الموسوعات:

1- ابن منظور: لسان العرب، المجلد الرابع، طبعة دار المعارف، القاهرة، د. ت.

2- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الجزء الثاني، كلكته، 1862.

3- الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985.
4- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
5- فؤاد كامل: الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، د.ت.
6- عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1945.
7- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، 1999.
8- لالاند، اندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل احمد خليل، الجزء الثاني، ط2، منشورات عويدات، بيروت،2001.
9- المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

رابعاً: والدوريات والمقالات:

1- أبو ريدة، محمد عبد الهادي: الأيمان بالله في عصر العلم، عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الأول، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، 1970.
2- أبو زيد، سمير: حدود العقل بين الفكر الإسلامي والفكر المعاصر، ضمن أعمال: المؤتمر الدولي الحادي عشر للفلسفة الإسلامية، جامعة القاهرة، 2006.
3- آل ياسين، جعفر: الإنسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الأول، عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الثالث، وزارة الإعلام، الكويت، 1970.
4- خليف، فتح الله: فكرة الخلق عند المتكلمين والفلاسفة، مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الرابع، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت،1973.
5- الصالح، عبد الحميد: المثاقفة وتأويل تأويل ابن رشد، ضمن أعمال الملتقى الدولي حول حداثة ابن رشد في تونس من 16إلى21 -2- 1999 في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته والمنشورة تحت عنوان (ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب)، راجعه واعده للنشر: مقداد عرفه منسية، المجلد الثاني، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999.
6- العلوي، جمال الدين: ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامي، ضمن أعمال ندوة (تجديد الفكر الإسلامي) من 3الى4نيسان 1987، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989.

7- الفندي، محمد ثابت: الله والعالم الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنيــة والإســلام فيهــا، ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى أبن ســينا، بغــداد20-28 آذار 1951، مطبعــة مصر، القاهرة، 1952.

8- فنيانس، غسان: فلسفة الوجود عند ابن سينا، مجلة التراث العربي، عدد 5-6، تشرين الثــاني، 1981.

رابعاً- المراجع الأجنبية:

1- Gimaret: Mu'tazila, Journal Asiatique, paris,1976.
2- Gusdorf: les origins des sciences humaines, Payat, paris, 1967.
3- Gusdorf: Traite de metaphysique, Colin, Paris, 1956.
4- Madkowr, Ibrahim: la place d' Al Farabi dons L' ecole philosophique muslmane, Paris, 1934.
5- Tennemann: Manuel de L'histoire de philosophie, paris, 1963.
6- Van Ess, Joseph: ume lecture a raebours de l'histoire du Mu'tazilisme, R.E.L, Paris, 1978.